المحتويات

محتويات المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي 11

قائمة الجداول 19

إهداء 21

مقدمة الترجمة العربية 23

تقديم أكسِل هونيت للترجمة العربية 59

توطئة إلى الطبعة الثالثة (1984) 67

توطئة إلى الطبعة الأولى (1981) 71

-I-

مقدمة:

مداخل إلى إشكالية العقلانية

تأمل تمهيدي: مفهوم العقلانية في علم الاجتماع 79

1- «العقلانية» - تعيينٌ مؤقت للمفهوم 89

(1) قابلية النقد في الأفعال والإثباتات 92

(2) طيفُ التلفظات القابلة للنقد 100

(3) استطراد في شأن نظرية الحجاج 110

2- في بعض سمات الفهم الأسطوري
والفهم الحديث للعالم 139

(1) بنى الفهم الأسطوري للعالم بحسب موريس غودلييه.................. 143

(2) التمايز بين ميادين الموضوعات في مقابل التمايز بين العوالم 146

(3) الجدال الإنكليزي في العقلانية على إثر بيتر فينش:
حججٌ مع موقف ذي نزعة كونية وحججٌ ضد.............................. 152

(4) نزع المركزية عن صور العالم (بياجيه).
إقحام مؤقت لمفهوم عالم الحياة.. 171

3- في العلاقات مع العالم وفي مختلف جوانب عقلانية الفعل ضمن أربعة
من المفاهيم السوسيولوجية عن الفعل 183

(1) نظريةُ بوبر عن العوالم الثلاثة وتطبيقها
على نظرية الفعل (إيان تشارلز يارفي)................................ 184

(2) مفهومات ثلاثة عن الفعل، متمايزة
بحسب علاقات الفاعل-و-العالم 196

(أ) فعل غائي (استراتيجي): الفاعل-و-العالم الموضوعي.......... 199

(ب) فعل مضبوط بمعايير:
الفاعل-و-العالم الاجتماعي والموضوعي 202

(ج) فعل درامي: الفاعل-و-العالم الذاتي والموضوعي
(وذلك يضمن الموضوعات الاجتماعية)............................. 205

(3) إقحام مؤقت لمفهوم «الفعل التواصلي»................................ 212

(أ) تعليقات على طابع الأفعال المستقلة بنفسها
(أفعال - حركات بدنية - عمليات)................................... 214

(ب) علاقات تفكّرية مع العالم في الفعل التواصلي 219

4- إشكالية فهم المعنى ضمن العلوم الاجتماعية 223
(1) من منظور نظرية العلم 230
(أ) التصورات المثنويّة للعلم........................ 232
(ب) مدخل الفهم إلى ميدان الموضوعات 235
(ج) المؤوّل في العلوم الاجتماعية بوصفه مشاركًا بالقوة........................ 239
(د) إنه لا يمكن تجنب التأويلات العقلانية 243
(2) من وجهة نظر سوسيولوجيا الفهم........................ 246
(أ) الفينومينولوجيا الاجتماعية........................ 248
(ب) المنهجيات الإثنية. معضلة التضاد بين النزعة الإطلاقية والنزعة النسبية........................ 251
(ج) الهرمينوطيقا الفلسفية. القراءة التقليدية والقراءة النقدية........................ 261
لمحة عامة عن بنية الكتاب 268

-II-

نظرية ماكس فيبر في العقلنة

تأمل تمهيدي: في سياق تاريخ العلم 279
1- في النزعة العقلانية الغربية 297
(1) مظاهر النزعة العقلانية الغربية 298
(2) مفاهيم العقلانية 312
(3) المحتوى الكوني في النزعة العقلانية الغربية 326
2- في نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم وانبجاسة البنى الحديثة للوعي 335

(1) أفكار ومصالح 337

(2) العوامل الداخلية والخارجية في تطور صور العالم 347

(3) جوانب المحتوى في الديانات العالمية 354

(4) جوانب بنيوية: نزع السحر والتشكيل النسقي 360

(5) نزع السحر والفهم الحديث للعالم 370

3- في التحديث من حيث هو عقلنة اجتماعية:
دور الأخلاق البروتستانتية 375

(1) أخلاق الدعوة البروتستانتية
والأنموذج المدمر لذاته للعقلنة الاجتماعية 383

(2) المحتوى النسقي لـ «التأمّل الأوسط» 398

4- في عقلنة القانون
وفي تشخيص العصر الحاضر 411

(1) مكونان اثنان في تشخيص العصر الحاضر:
فقدان المعنى وفقدان الحرية 412

(2) العقلنة الملتبسة للقانون 425

(أ) القانون من حيث هو تجسيدٌ للعقلانية
العملية – الخلقية 425

(ب) القانون من حيث هو وسيلة تنظيمية 436

-III-

الفاصل التأملي الأول: الفعل الاجتماعي والنشاط بمقتضى غاية والتواصل

ملاحظة تمهيدية عن النظرية التحليلية في الدلالة وفي الفعل 451

(1) صيغتان اثنتان عن نظرية الفعل لدى فيبر 459

(2) التوجه نحو النجاح في مقابل التوجه نحو التفاهم
منزلة المفاعيل المؤثرة بالقول 467

(3) الدلالة والصلاحية. مفعول الربط المؤثر بالقول
في عروض الأعمال الكلامية 480

(4) ادعاءات الصلاحية وأنماط التواصل. مناقشة الاعتراضات 494

(5) محاولات متنافسة نحو تصنيف أعمال الكلام
(أوستين، سيرل، كريكل). أنماط محضة من التفاعل
بتوسط اللغة 511

(6) تداولية صورية وتداولية تجريبية. الدلالة اللفظية في مقابل الدلالة
السياقية: الخلفية المعرفية الضمنية 525

-IV-

من لوكاتش إلى أدورنو: العقلنة بوصفها تشيّؤًا

تأمل تمهيدي: في عقلنة عوالم الحياة
في مقابل التعقد المتنامي لمنظومات الفعل 541

1- ماكس فيبر ضمن تراث الماركسية الغربية 547

(1) عن أطروحة فقدان المعنى 548

(2) عن أطروحة فقدان الحرية 554

(3) عن تأويل لوكاتش أطروحة فيبر عن العقلنة 560

2- في نقد العقل الأداتي 577

(1) نظرية الفاشية والثقافة الجماهيرية 578

(2) النقد المضاعف ضد التومائية الجديدة والوضعانية الجديدة.......586
(3) جدل التنوير.......593
(4) الجدل السالب بوصفه تمرينًا روحيًا.......601
(5) التفسير الفلسفي الذاتي للحداثة
واستنفاد براديغم فلسفة الوعي.......606

محتويات

المجلد الثاني

في نقد العقل الوظيفي

محتويات المجلد الأول: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية 13
قائمة الجداول والأشكال 19

-V-

تغيير البراديغم لدى ميد ودوركهايم:
من النشاط بمقتضى غاية إلى الفعل التواصلي

ملاحظة تمهيدية 23

1- في تأسيس العلوم الاجتماعية على نظرية التواصل 25

(1) في استشكال نظرية التواصل لدى ميد 30

(2) الانتقال من لغة الإيماءات تحت البشرية
إلى التفاعل بتوسط الرموز: اتخاذ المواقف 38

(3) استطراد: في تدقيق نظرية الدلالة لدى ميد
بالاستعانة بمفهوم فتغنشتاين عن اتباع قاعدة ما 45

(4) الانتقال من التفاعل بتوسط الرموز
إلى التفاعل المسترشد بمعايير (فعل الدور) 55

(5) البناء التكميلي للعالم الاجتماعي والعالم الذاتي 62
(أ) القضية وإدراك الأشياء.. 63
(ب) المعيار وفعل الدور.. 68
(ج) الهوية وطبيعة الحاجات 81

2- في سلطة المقدس والخلفية المعيارية للفعل التواصلي........................ 85
(1) دوركهايم: حول الجذور المقدّسة للأخلاق 91
(2) مواطن الضعف في نظرية دوركهايم 103
(3) استطراد في الجذور الثلاثة للفعل التواصلي 115
(أ) المكوّن القضوي.. 118
(ب) المكوّن الإفصاحي 122
(ج) المكوّن المتضمّن-في-القول.. 123
(د) الشكل التفكُّري للفعل الموجّه نحو التفاهم
والعلاقة الانعكاسية بالذات... 131

3- البنية العقلانية للتحويل اللغوي للمقدس.. 137
(1) تطوّر القانون وتغير شكل الإدماج الاجتماعي 139
(أ) الأسس غير التعاقدية للعقد.. 139
(ب) من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي 146
(2) منطق هذا التحوّل موضَّحًا بحسب الحالة الحدّية الخيالية
لمجتمع مدمَج في شكل شامل.. 152
(3) التعليل الذي قدّمه ميد عن أخلاق الخطاب 161

(4) استطراد في شأن الهوية والتفرّد. التحديد الرقمي والعام والكيفي لهوية شخص ما (هاينريش، توغندهات)... 168

(5) تحفّظان اثنان ضدّ نظرية المجتمع لدى ميد........................ 185

-VI-

الفاصل التأملي الثاني: المنظومة وعالم الحياة

ملاحظة تمهيدية عن الإدماج الاجتماعي والإدماج المنظوماتي بالاستناد إلى نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل........................ 195

1- في تصور عالم الحياة والمثالية الهرمينوطيقية للسوسيولوجيا الفاهمة 205

(1) عالم الحياة بوصفه أفق الفعل التواصلي وخلفيته........................ 206

(2) المفهوم الاجتماعي – الفينومينولوجي عن عالم الحياة في ضوء نظرية التواصل 216

(3) من المفهوم الصوري – التداولي إلى المفهوم السوسيولوجي لعالم الحياة وذلك عبر المفهوم السردي........................ 230

(4) وظائف الفعل الموجّه نحو التفاهم بالنسبة إلى إعادة إنتاج عالم الحياة. وأبعاد عقلنة عالم الحياة........................ 237

(5) حدود السوسيولوجيا الفاهمة التي تماهي بين عالم الحياة والمجتمع 247

2- فك الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة........................ 253

(1) المجتمعات القبلية بوصفها عوالمَ حياةٍ اجتماعية – ثقافية 257

(2) المجتمعات القبلية بوصفها منظومات محكومة ذاتيًا 265

(3) أربع آليات للتمايز المنظوماتي........................ 272

(4) الترسيخ المؤسساتي لآليات الإدماج المنظوماتي
في عالم الحياة.. 283

(5) عقلنة عالم الحياة في مقابل تقننته. في تخفيف العبء عن وسط اللغة
المتداولة من طريق وسائط تواصلية منزوعة اللغة.................. 294

(6) فكّ الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة
وإعادة صياغة أطروحة التشيؤ.................................. 302

(أ) في مفهوم شكل التفاهم....................................... 307

(ب) في تصنيف أشكال التفاهم 311

-VII-

تالكوت بارسونز: المشاكل التي تعترض بناء نظرية في المجتمع

تأمل تمهيدي في موقع بارسونز ضمن تاريخ النظرية.................. 325

1- من النظرية المعياروية عن الفعل
إلى النظرية المنظوماتية عن المجتمع................................ 333

(1) مشروع عام 1937 عن نظرية الفعل................................ 335

(أ) مفهوم إرادوي عن الفعل 336

(ب) مفهوم معياروي عن النظام 338

(ج) المعضلة النفعانية 341

(د) مشكل هوبز 344

(هـ) التفاعل الاجتماعي. في مشكل التنسيق بين الأفعال تحت شروط
العرَضية المزدوجة: القرار الأوّل في استراتيجية النظرية 350

(2) نظرية الفعل في الحقبة الوسطى المبكّرة............................ 353

(أ) الربط بين التحفيزات وتوجيهات القيم 354

(ب) بأي وجه تقوم الثقافة والمجتمع والشخصية
بتعيين توجيهات القيم.. 358

(ج) إدخال «المتغيرات النمطية»: القرار الثاني
في استراتيجية النظرية 363

(3) تدقيق مفهوم المنظومة والتنازل عن أولوية نظرية الفعل:
القرار الثالث في استراتيجية النظرية 370

2- في تطوير نظرية المنظومة 385

(1) تطوّر النظرية منذ «ورقات عمل» 391

(أ) في إزالة الفرق بين الإدماج الاجتماعي
والإدماج الوظيفي 394

(ب) خطاطة الوظائف الأربع وسيرورة تكوّن المنظومة 399

(ج) تعديل المتغيرات النمطية بحسب
خطاطة الوظائف الأربع 402

(د) إعادة تأويل القيم الثقافية في قيم اسمية سيبرانية 405

(هـ) الحتمية الثقافية 408

(2) الفلسفة الأنثروبولوجية المتأخرة وهشاشة التسوية
بين نظرية المنظومة ونظرية الفعل 410

(3) نظرية وسائط التحكّم 419

(أ) التفاعلات عبر وسائط التحكّم بوصفها تخفيفًا
لأعباء الفعل التواصلي: تقْنَنة عالم الحياة 427

(ب) السمات البنيوية والخصائص الكيفية
ومفاعيل الوسط المالي المكوِّنة للمنظومة 431

(ج) صعوبات في نقل مفهوم الوسائط إلى علاقات السلطة 437

(د) مشكل التعميم المفرط: التأثير والالتزام القيمي
في مقابل المال والسلطة 445

(هـ) تعليل بارسونز الوسائط بالاستناد إلى نظرية الفعل.
الأشكال المعمّمة من التواصل في مقابل وسائط التحكّم 451

3- في نظرية الحداثة 459

(1) عقلنة عالم الحياة وزيادة تعقّد المنظومة
وقد أُزيل التمايز بينهما 462

(2) استطراد بشأن محاولة رامية إلى إعادة «كنْطَنة» بارسونز 478

-VIII-

تأمل ختامي: من بارسونز، عبر فيبر، إلى ماركس

ملاحظة تمهيدية 489

1- عودة إلى نظرية الحداثة لدى ماكس فيبر 491

(1) أطروحة فيبر عن البرَقرَطة وقد أُعيدت صياغتها
في مصطلحات المنظومة وعالم الحياة 495

(2) إعادة بناء تفسير فيبر عن نشأة الرأسمالية 506

(3) استعمار عالم الحياة: استئناف تشخيص فيبر العصر الحديث 514

(أ) علاقات التبادل بين المنظومة وعالم الحياة
في المجتمعات الحديثة 516

(ب) الأسلوب الموحّد للسلوك في الحياة
والتجفيف البيروقراطي للفضاء العمومي السياسي 522

(ج) ماركس ضدّ فيبر: ديناميكية التطوّر مقابل منطق التطوّر 527

(د) أطروحات جامعة 531

2- ماركس وأطروحة الاستعمار الداخلي 535

(1) التجريد الواقعي أو تشييء روابط الفعل المتعلقة
بالإدماج الاجتماعي 538

(أ) في أداء نظرية القيمة 541
(ب) بعض مواطن الضعف في نظرية القيمة........................ 545
(2) نموذج علاقات التبادل بين المنظومة وعالم الحياة 552
(أ) تدخّل الدولة وديمقراطية الجماهير ودولة الرفاه....................... 553
(ب) التسوية التي تقدّمها الدولة الاجتماعية........................ 560
(ج) انحلال الأيديولوجيات والوعي اليومي المجزَّأ 565
(3) نزعات القوْنَنة 570
(أ- ج) الموجات الأربع للقوْننة 573
(د) القوْننة في ظلّ تدخّل الدولة:
التضارب بين ضمان الحرية والحرمان من الحرية.................... 579
3- مهمات نظريةٍ نقدية في المجتمع 597
(1) طيف الموضوعات التي عالجتها النظرية النقدية المبكّرة 605
(2) همزات وصل بالنسبة إلى نظرية الفعل التواصلي........................ 612
(أ) أشكال الإدماج في المجتمعات مابعد الليبرالية........................ 613
(ب) التنشئة الاجتماعية في الأسرة وتطوّر «الأنا»........................ 617
(ج) الوسائط الجماهيرية والثقافة الجماهيرية 622
(د) طاقات الاحتجاج الجديدة.. 625
(3) نظرية العقلانية والسياق التاريخي.
الردّ على الادّعاءات الأصولية 634
ثبت المصطلحات.. 647
المراجع 689
فهرس عام.. 733

قائمة الجداول

(I-1): أنماط الحجاج 110

(II-1): أشكال ظهور العقلانية الغربية في زمن انبجاس الحداثة.......... 310

(II-2): الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم بحسب أنماط المضامين.......... 359

(II-3): مواقف من العالم على أساس نفي العالم الخاص بأديان الخلاص.......... 365

(II-4): المواقف من العالم.......... 369

(II-5): طاقة العقلنة في صور العالم.......... 370

(II-6): المركب الثقافي.......... 400

(II-7): أنظمة الحياة، التي تدخل في توتر مع إتيقا القناعة الدينية 401

(II-8): العلاقات التداولية - الصورية.......... 402

(II-9): مركب العقلنة.......... 404

(III-1): تيبولوجيا الفعل الرسمية 463

(III-2): تيبولوجيا بديلة من الأفعال 465

(III-3): أنماط الفعل.......... 466

(III–4): تصنيف بحسب ثلاثة مؤشرات تداولية 517

(III–5): الأنماط المحضة للتفاعلات المتوسطة لغويًّا 524

(III–6): التحويل المترابط الجهات للصلاحية
ما بين أفعال الكلام التي لها المحتوى القضوي ذاته 528

(III–7): في جوانب عقلانية الفعل 533

إهداء

«إلى لغة الضاد ... وإلى كل قارئ لها»

مقدمة الترجمة العربية

يُعدّ يورغن هبرماس[1] واحدًا من أكبر الفلاسفة والمنظّرين الاجتماعيين والمثقفين ونقّاد العصر على مستوى العالم. وأعماله الكثيرة (التي تناهز الأربعين مؤلفًا) مترجمة إلى أكثر من ثلاثين لغة. وهو حاصل على أكثر من عشرين جائزة فخرية من جامعات ومؤسسات عالمية[2]. بدأت أعماله تظهر منذ عام 1952، وأصبح هو نفسه موضوعًا للدراسة النقدية منذ عام 1964[3]. ولم يزل يكتب وينشر أعماله إلى وقت قريب[4]. والأغلب أن أخصّ ميزات هذا المفكّر العملاق هو التنوّع المثير في اهتماماته وكتاباته. وقد وُصف بأنه «عامل على الحدود» (Grenzgänger) أو «وسيط» نسقي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية[5]. كما أنه مثقّف شرس وناقد ملتزم القضايا التي تؤرق السؤال الكبير عن مستقبل أوروبا[6]، حيث

---

(1) ولد يورغن هبرماس في 8 حزيران/ يونيو 1929 في دوسلدورف، غرب ألمانيا. تابع دراساته العليا في الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب والاقتصاد، في عدد من الجامعات الألمانية، هي غوتنغن وزوريخ وبون (1949-1954). ونال الدكتوراه (بون 1954) وشهادة التأهيل (ماربورغ 1961)، وعمل في عدد من الجامعات ومراكز بحث حتى تقاعده في عام 1994، مثل معهد الدراسات الاجتماعية (1956-1959) وجامعة هايدلبورغ (1961-1964) وجامعة فرانكفورت (1964-1971) ومعهد ماكس بلانك (1971-1981) وجامعة فرانكفورت ثانية (1975-1994) ونورثوسترن (1994-2004).

(2) Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Eine Biographie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014).

(3) Luca Corchia, *Jürgen Habermas. A Bibliography: Works and Studies (1952-2010)* (Pisa: Edizioni Il Campano- Arnus University Books, 2010), «Works of Jürgen Habarmas (1952-2010),» pp. 15 sqq.; «Studies on Jürgen Habermas (1964-2010),» pp. 83 sqq.

(4) يُقارن: J. Habermas, *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII* (Berlin: Suhrkamp, 2013).

(5) Otfried Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien* (Frankfurt am Main: 1990), p. 358.

(6) يُقارن: J. Habermas, *Zur Verfassung Europas: Ein Essay* ([n.p.]: Suhrkamp Verlag, 2011).

إنه دخل معترك النقاش العمومي منذ أن كان طالبًا في سن الرابعة والعشرين بفضل مقالة صحافية نشرها في عام 1953 نقد فيه سكوت هايدغر عن فظاعات النازية[7]. وبقدر ما كان منخرطًا في الهموم اليومية للمجتمع الذي يعيش فيه، ولنا خير مثال على ذلك حواره العميق حول «الفلسفة في زمن الإرهاب» بمعية جاك دريدا[8]، فإنه كان يعتبر أن حياة الفيلسوف تبقى دائمًا فقيرة من حيث الأحداث الخارجية[9].

لكن هبرماس كان دائمًا في قلب المعمعة سياسية أكانت أم فلسفية. ففي خريف 1944 (وهو في الثالثة عشرة) كان عضوا في الشبيبة الهتلرية ومساعدًا على الجبهة في خطّ سيغفريد. وهي تجربة كلفته في عام 2006 إشاعة عنيفة عن ماضيه «النازي» المزعوم أشعلتها مذكّرات أحد الصحافيين (يوهاشيم فاست)[10] حتى تمّت تبرئته من تبعاتها. لكن ما هو مؤكّد هو أن عام 1945 كان محدّدًا حاسمًا في توجّهات هبرماس[11] اللاحقة على الصعد كافة: لقد كانت أعماله الفلسفية والاجتماعية كلها حقول مقاومة مفهومية ومعيارية لكل آثار الثقافة النازية، ليس فقط في ألمانيا، بل في الغرب وفي العالم بكامله[12].

تكمن طرافة هبرماس في كونه وريثًا عميقًا لكل تقاليد الفلسفة الغربية ومجدّدًا حاسمًا لإشكالياتها. وربما لهذا السبب بالذات اعتُبر عادة كاتبًا صعبًا أو عسير القراءة[13]. لقد بدأ في عام 1954 برسالة (لم تنشر أبدًا نشرة تجارية)

---

(7) Jürgen Habermas, «Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935,» *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25 July 1953), pp. 67-75.

(8) يُقارن: Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), Part one, pp. 25, 45 sqq.

(9) J. Habermas, «Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit,» in: *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), p. 15: «Im Allgemeinen ist das Leben von Philosophen arm an äußern Ereignissen».

(10) يُنظر: Joachim Fest, *Ich Nicht: Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend* (Reinbeck: 2006), p. 343.

(11) Lasse Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2010), p. 6: «It was the events of the year 1945 that set my political motives».

(12) يُقارن: J. Habermas, *Parcours 2 (1990-2017). Théorie de la rationalité. Théorie du langage* (Paris: Gallimard, 2018), pp. 243-249.

(13) Thomassen, *Habermas: A Guide*, pp. 1-3.

حول **المطلق والتاريخ أو الازدواجية في تفكير شيلنغ**[14]، أكّد في عام 2009 أنها كانت بحثًا حرّكه مشغل دائم في مسيرته ألا وهو «مسألة إمكانية المصالحة بين فكر تاريخي على نحو جذري وتأسيس تشخيص معين عن العصر الحاضر»[15]. ومنذ عام 1956 التحق بمعهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت وعمل باحثًا مساعدًا لأدورنو حتى عام 1959، وكان أهمّ ما حدث له عندئذ هو لقاء هربرت ماركوزه وكتاباته التي تركت أثرًا كبيرًا عليه.

في عام 1961 أنجز رسالة التأهيل ببحث صار شهيرًا عنوانه **التغير البنيوي في الفضاء العمومي. بحوث في مقولة المجتمع المدني**[16]، وإن كان لم يفلح في إقناع هوركهايمر بوجاهة أطروحته الذي لم يسمح له بمناقشتها في فرانكفورت، واضطرّ إلى القيام بذلك في جامعة ماربورغ[17]. ولم يعد هبرماس إلى فرانكفورت ويقيم علاقة مكرّسة مع هذه المدرسة إلا بدءًا من عام 1964 عندما خلف هوركهايمر في منصب أستاذ فلسفة وسوسيولوجيا.

يؤكّد هبرماس، كما يذكر بنفسه في سيرته الفلسفية، أنه ظل يعمل حتى نهاية الستينيات في تقليد مدرسة فرانكفورت، حيث إنه إنما مع محاضرات كرستيان غوس (1970-1971) فقط طرح القضية الكبرى المتعلقة بالانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، وكان العنوان العام هو «تأسيس علم الاجتماع على نظرية اللغة»[18]، وذلك يعني فلسفيًا الانتقال من براديغم الذات («نزع التعالي عن العقل») إلى البحث في «الممارسات التواصلية» (براديغم اللغة)[19]. إلا أن ذلك لا يعني تصوّر المجتمع بوصفه مجرد شبكة تواصلية، بل أيضًا بوصفه يتهيكل انطلاقًا من أفعال تواصلية «حاملة لمفترضات معيارية»[20]. إن المطلوب في

---

(14) J. Habermas, «Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken» (Dissertation, University of Bonn, Faculty of Philosophy, 24 February 1954).

(15) Habermas, *Parcours 2*, pp. 176-177.

(16) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied, Berlin: 1962).

(17) Thomassen, *Habermas: A Guide*, p. 33.

(18) J. Habermas, *Philosophische Texte. Studienausgabe, Band 1: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), «Einleitung,» pp. 9-28.

(19) Habermas, *Parcours 2*, p. 178.

(20) Ibid., p. 179.

«التواصل» ليس مجرد «فهم» عبارة أو قول ما، بل بالتحديد «التفاهم» في شأن ما تقوله ذوات فاعلة ومتكلمة، وليس عارفة فحسب. ويقرّ هبرماس أن مسيرته عرفت نوعًا من «المنعرج التأويلي» في السبعينيات[21]، حيث إن منطلقه الفلسفي نحو نوع جديد من الاستشكال للمجتمع الحديث كان يعتمد أوّل الأمر على تأويلية من نوع هايدغر-غادمير، وإن كان قد غادر هذا المنطلق التأويلي المبكّر في وقت لاحق إلى الحقل التداولي[22]. ومع ذلك يقرّ أن الأعمال التواصلية تتمّ دائمًا بحسب منوال تأويلي إلا أن من يضبطه هو عالم الاجتماع، وليس الفيلسوف فقط[23]. إن التأويل بحسب هبرماس هو عمل «عقلاني»، أي قائم على «حجج» وتعليلات، وليس عملًا شعريًا أو سرديًا. ولا يحتاج التأويل إلى شيء آخر غير «إعادة البناء»، وهو لا يعني بذلك التأويل العادي الذي يهدف إلى الكشف عن «معنى» نص أو طريقة تعبير أو مؤسسة، بل التأويل الذي يكشف عن «قواعد» إنتاج الموضوعات الرمزية والخطاب الذي يبين أن للفهم طابعًا «إنجازيًا»، ذلك أن المؤوّل هو شريك في الفعل الاجتماعي[24]. وليست الفلسفة عنده إلا الفكر «مابعد الميتافيزيقي» الذي تخلى عن حلم الفلاسفة التقليديين في فرض أنموذج كوني إكراهي للخير المشترك[25] وعوّضه بالبحث عن «وعي جديد ومجذّر بالزمان» يساعد الحداثة على «أن تعيد هيكلة نفسها بشكل متفكّر في هويتها الخاصة»، إلا أنها مهمّة لا يمكن لأي فلسفة شئنا أن تنجزها، بل تعود فقط إلى ما يسميه هبرماس «فلسفة قادرة على التعلم ومنفتحة على التعاون من دون شروط مع كل العلوم الاجتماعية»[26]. صحيح أن تشخيص الحداثة لا يمكن أن يقوم به إلا علم الاجتماع، لكن التفكير في هوية الحداثة أمر يعود بحسب هبرماس إلى الفلسفة دون غيرها من الممارسات العقلانية[27].

---

(21) Ibid., p. 191.

(22) Ibid., p. 180.

(23) Ibid., p. 181.

(24) Ibid., p. 191.

(25) Ibid., p. 193.

(26) Ibid., p. 195.

(27) Ibid., pp. 194-195.

لا تؤدّي الفلسفة مهمّتها، أي التفكير في هوية الحداثة ومصالحتها مع نفسها، إلا بقدر ما تقرّ بأن الفهم ليس «فنًا»، بل هو أيضًا عمل «منهجي»[28]؛ ذلك يعني أن الفعل التواصلي هو عمل تأويلي من نوع غير تقليدي: إنه يعيد بناء ما نفهمه ولكن في ضوء ما تشخّصه العلوم الاجتماعية، وهذا يعني أننا لا نتواصل إلا حين نؤوّل، ومن ثمّ فإن التأويل يعني تثبيت «موضوعية الفهم»[29] الذي ندّعيه. ويعني ذلك التمييز بين الموقف الإجرائي الذي يقول الأشياء كيف حصلت و«الموقف الإنجازي الذي يحاول أن يفهم ما قيل»[30]. وبحسب هبرماس ما عاد يوجد تأويل من دون «مفترضات عقلانية»[31] بحسب منوال المجتمع الذي نعيش فيه.

أولًا: كتاب «نظرية الفعل التواصلي»

أصدر هبرماس كتاب **نظرية الفعل التواصلي** في عام 1981، في مجلدين، عن دار زوركامب فرلاغ، في فرانكفورت[32]. وما لبث أن تتالت طبعاتُه[33]، وبيعت منه آلاف النسخ بُعيد صدوره؛ وهو كتاب كان قد أُعلن عنه قبل صدوره بوقت طويل ويُقال عنه (تحت تلميح كانطي لطيف) إنه انتُظر في واقع الأمر عشرة أعوام، بل هو تتويج جهود ومحاولات سابقة تمتد على مدى عشرين عامًا[34]. وهو كتاب يوصف بكونه المؤلف الأكبر في مسيرة هبرماس. بل حاز الرتبة الثامنة في تصنيف عالمي لمؤلفات علم الاجتماع الأكثر أهمية التي كُتبت في القرن العشرين، والتي تضمّ خاصة أعمال ماكس فيبر وتالكوت بارسونز وبيار

(28) J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), pp. 29 sqq.

(29) Ibid., p. 35.

(30) Ibid.

(31) Ibid., p. 38.

(32) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981).

(33) الطبعة الثانية (1982)، الطبعة الثالثة (1985)، الرابعة (1987)...

(34) Axel Honneth & Hans Joas, «Einleitung,» in: Axel Honneth & Hans Joas, *Kommunikatives Handeln - Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986), p. 7.

بورديو[35]. وقد وصفه هبرماس نفسه في إحدى المقابلات بأنه «غول»[36]، ولنقل إنه حقًا غول فلسفي سواء من حيث طول المخاض أو طريقة الإنجاز أو النقاشات التي أثارها. وقد تكرّر وصف الكتاب بأنه «مبهم» و«متعرّج» في مسار أفكاره، على الرغم من سعي مؤلفه المستمرّ إلى توفير رؤى جامعة ومعالم مرشدة[37].

من المفيد أن ننبّه إلى أن هبرماس حاول أن يخفّف من هذا الانطباع المخيف عندما نشر في عام 1984 كتابًا موازيًا تحت عنوان واضح المقصد هو «دراسات تمهيدية وملاحق تكميلية حول نظرية الفعل التواصلي»[38]. وهي أعمال سابقة ولاحقة على كتاب عام 1981 تضمّ نصوصًا تنطلق من سداسي 1970/ 1971 («دروس حول تأسيس السوسيولوجيا على نظرية اللغة») إلى حدّ 1982 («إيضاحات حول مفهوم الفعل التواصلي»)، وذلك مرورًا بمقالات عدة من قبيل «ملاحظات حول تطوّر المهارة التفاعلية» (1974) و«تأمّلات حول باثولوجيا التواصل» (1974) و«الأفعال والعمليات والحركات البدنية» (1975) و«القصد والمواضعة والتفاعل اللغوي» (1976) و«علم الدلاليات القصدية» (1975/ 1976) و«ماذا تعني التداولية الصورية؟» (1976) و«جوانب من عقلانية الفعل» (1977) و«ردود على اعتراضات» (1980). وهذا الكتاب يوحي بانطباع تمّ تكريسه يقضي بأن سداسي 1970/ 1971 كان لحظة «المنعرج» الذي قاد هبرماس إلى نظرية الفعل التواصلي، وإن كان بعض المؤرّخين لأعماله يقترحون تاريخًا أقدم من ذلك، قد يعود إلى سداسي صيف 1968[39].

---

(35) *International Sociological Association* (1998), Books of the XX Century, in: http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/

(36) Peter Dews (ed. and intro. by), *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, rev. ed. (London; New York: Verso, 1992), p. 104.

(37) Herbert Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie,» in: Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln*, p. 15.

(38) J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handels* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984).

(39) يُقارن: Corchia, p. 8:

«إذا كانت الأدبيات تشير عادة إلى عام 1970 - أو في الأغلب إلى عام 1971 - على أنها «نقطة التحول» الحاسمة، مستندة في ذلك إلى تأكيدات ضمن «برنامج بحثي» تم تحديد ملامحه، فإني في أعمال سابقة قد حاولت أن أبرهن كيف أن مقاربة العلم القائم على إعادة البناء إنما تم تصورها أول الأمر في عام =

منذ مطلع السبعينيات وقع تحوّل عميق لدى هبرماس أثّر حتى في طريقته في إعادة تقديم كتبه السابقة التي نشرها إبّان الستينيات. ففي خضمّ هذا المنعرج من تقاليد «النظرية النقدية» التي لم تزل واضحة إلى حدّ كتاب **المعرفة والمصلحة** (1968)، أتى هبرماس إلى كتابة «الخاتمة الجديدة» التي وضعها في عام 1973 لكتابه **المعرفة والمصلحة**، حيث يقف على واحدة من لحظات ولادة الحدس القوّي الذي قاد إلى صياغة إشكالية كتاب عام 1981. فبعد أن أحصى ها هنا جملة من الخطوط الأساسية للتفكير الحجاجي الذي طبع كتابات العقدين السابقين، لدى فلاسفة من قبيل فتغنشتاين وأوستين وتوماس كون وكارل أوتو آبل وسيرل ...إلخ، خلص إلى استنتاج قال فيه:

«أريد أن أقول فقط: إن سياق النقاش قد تغير في السنوات الأخيرة على نحو بحيث إن العمل النقدي يمكن أن يتراجع إلى الوراء تاركًا مكانه للعمل البناء الرامي إلى بلورة نظرية في الفعل التواصلي (والتي آمل أن أتمكّن من تقديمها في القريب العاجل)»[40].

لكن تلقّي الكتب أو الأفكار الكبرى، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالترجمة إلى لغة أخرى أو بعيدة ثقافيًا، إنما يطرح دائمًا مشكلًا معقّدًا. - ومن المفيد أن ننبّه إلى أن المراجعات التي كُتبت عن **نظرية الفعل التواصلي** وذلك منذ ظهوره لم تكن تخلو من ردات فعل ساخرة أو خصومية. ونذكر خاصة مراجعة نُشرت في مجلة **دير شبيغل** الألمانية في آذار/ مارس 1983[41]. وإن ما يهمّنا نحن من هذه المراجعة هو كونها تشكّك في كونية أطروحات هبرماس حول التواصل، ولا تتردّد في أن تلصق بها تهمة «المركزية الأوروبية»:

= 1968، في أثناء الندوة الصيفية التي كان هبرماس يقدمها مع أولريش أوفرمان (U. Oevermann) في جامعة فرانكفورت، بهدف إقامة خط موازٍ بين علم نفس النمو ونظرية التطور الاجتماعي».

(40) J. Habamas, «Nachwort (1973),» in: *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973), p. 372: «Ich will nur sagen: der Kontext der Diskussion hat sich in den letzten Jahren in der Weise geändert, dass das kritische Geschäft hinter dem konstruktiven der Ausarbeitung einer Theorie des kommunikativen Handels (die ich bald vorlegen zu können hoffe) zurücktreten kann».

(41) يُقارن: «K. M. Michel über Jürgen Habermas: 'Theorie des kommunikativen Handelns',» *Der Spiegel*, 12 (1982).

«هل هي مركزية أوروبية نظرية؟...» أجل؛ إن الزنوج ...إلخ، ليس لهم أي فرصة: ينبغي عليهم أن ينضمّوا إلينا (أو ينبغي علينا أن نسقط معهم). بالطبع إن هبرماس لا يقول هذا. فهو على الأرجح يتجاهل هؤلاء الكفّار والكاناكي[42] المزعجين، على نحو لم يكن جديرًا بأي فلسفة تاريخ لائقة أن تسمح به. إن مركزيته الأوروبية لا تؤثّر على مستوى فلسفة التاريخ فقط، وإلا كانت لتكون قديمة الطراز، بل هي ناتجة عن نظرية التطور الهبرماسية (...)، وهي - على سبيل المثال - لا تترك مكانًا لأي تشاؤم ثقافي (...): «إن النوع البشري يمرّ من مرحلة تعلم إلى مرحلة أخرى، من **إنسان ماهر** إلى آخر، إن صحّ التعبير، وقد تخلف بعضهم عن الركب، من الشعوب كما من الأفراد؛ هذا كل شيء»[43].

نفترض أن جملة أبواب الكتاب الثمانية وجملة الفصول المتضمّنة في كل باب يمكن قراءتها (منا «نحن» غير الغربيين) في وتيرتين مختلفتين لأنها نصوص مكتوبة بلغتين متفاوتتين كل منهما لها نبرة خاصة. وهذا التفاوت الذي نشعر به قد يؤدّي في الأغلب إلى نمطين متباينين من التلقي للإشكالات والمعالجات التي طوّرها هبرماس. من جهة، هناك النقاش المتخصّص، فلسفيًا أكان أم سوسيولوجيًا؛ وهو شبيه بالردود النقدية التي قام بها أعضاء كبار في الجماعة العلمية والبحثية التي عمل ضمنها هبرماس وكان يقصدها بكتابه. ولا ريب في أن أفضل مثال على هذا النوع من التعامل مع الكتاب هو المؤلف الجماعي الذي أعدّه في وقته كل من أكسِل هونيت وهانز جواس تحت عنوان **الفعل التواصلي: مساهمات حول كتاب**

---

(42) «الكفّار والكاناكي» (Kaffern und Kanaken) لفظتان للتحقير، يستعملهما الألمان كي يشيروا إلى الأجانب، وفي الأغلب إلى ذوي البشرة السمراء. اللفظة الأولى من أصل عربي (كافر، جمع كفّار)؛ أما اللفظة الثانية فهي متحدرة من لغة شعب هاواي، إلا أنه تبين منذ عهد قريب أن اللفظة تعني في اللغة البولينيزية «الإنسان الحر».

(43) «K. M. Michel über Jürgen Habermas»: «Theoretischer Eurozentrismus? Ja; den Negern usw. bleibt keine Chance: Sie müssen sich uns anschließen (oder wir müssen mit ihnen hinab). So sagt das Habermas natürlich nicht. Er ignoriert vielmehr diese lästigen Kaffern und Kanaken, wie sich das keine anständige Geschichtsphilosophie gestattet haben würde. Sein Eurozentrismus ist eben nicht geschichtsphilosophisch gewirkt, das wäre altväterlich, sondern folgt aus der Habermasschen Evolutionstheorie (), und die läßt - zum Beispiel - einem Kulturpessimismus ... keinen Raum: Die Gattung macht Lernschritt um Lernschritt, vom Homo habilis zum Homo habil. sozusagen, und da bleiben schon einige auf der Strecke, Völker wie Individuen - sei's drum».

هبرماس «**نظرية الفعل التواصلي**»[44]، وظهر في عام 1986 ويمكن أن نسمّي هذا النوع من التلقي باسم التلقّي «الغربي» أو الداخلي عمومًا. وهو لا يهمّ «غير الغربيين» إلا من ناحية التخصّص أو الانخراط في التأويل الذاتي للتراث الغربي وطريقته في طرح قضية الحداثة وفي معالجتها.

أما النوع «الآخر» من التلقي فهو موقف تأويلي أو نقدي خارجي وبالتحديد «غير غربي»، وربّما حتى ما-بعد-غربي. وإن أفضل مثال علينا أن نسوقه هنا هو المؤلف الجماعي الذي نشره توم بايلي تحت عنوان مثير هو **نزع الطابع الريفي عن هبرماس** (deprovincializing Habermas)[45]. وهو يهمّ في حقيقة الأمر أولئك القرّاء «غير الغربيين» الذين تأثّروا بهبرماس واعتنقوا بعض أفكاره.

نعني بذلك أنه موقف على وعي تام بأنه «يترجم» وثيقة نظرية ومعيارية خطيرة جدًا لأنها تصرّح دونما مواربة بالتوقيع الغربي الذي تضعه، سواء تحت الإشكالية التي تطرحها (إشكالية الحداثة) أو تحت نمط المعالجة الذي تقترحه (نظرية الفعل التواصلي)، وذلك على الرغم من المحافظة الحثيثة على البعد الكوني لتلك الإشكالية وتلك المعالجة. إلا أن «الخارجية» هنا لا تعني اللامبالاة الروحية إزاء تلك الإشكالية أو الرفض العدمي لتلك المعالجة؛ ذلك أن إشكالية الحداثة **ما عادت** شأنًا ميتافيزيقيًا داخليًا للثقافة الغربية منذ نهاية عصر التنوير الداخلي (القرن الثامن عشر) وانخراط الغربيين في استعمار باقي جهات العالم (منذ القرن التاسع عشر) ثم النزاع مابعد الكولونيالي مع هذه الصيغة. كما أن المعاجلة التي يقترحها هبرماس لتلك الإشكالية إنما تكمن طرافتها الخاصة في كونها عبارة عن مفارقة فلسفية مثيرة: إنها لا تعِد بأقل من «نظرية في الفعل التواصلي»، نعني في **قواعد الترجمة** المعيارية التي يمكن لأي ثقافة غير غربية أن تتملكها وأن تستفيد منها في ترجمة إشكالية الحداثة في أفق تراثها الخاص وخاصة في ترجمة نمط المعالجة الذي اقترحه هبرماس إلى لغتها المعيارية الخاصة.

---

(44) Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln.*

(45) Tom Baily (ed.), *Deprovincializing Habermas: Global Perspectives* (London & New York & New Delhi: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013).

نقسّم باقي أغراض هذه المقدّمة العربية لترجمة الكتاب إلى خطوتين كبريين: خطوة **أولى** نتعرّف فيها إلى الكتاب كما تلقّاه أهل الصناعة الذين توجّه إليهم هبرماس بالخطاب، ونعني بذلك ضبط ملامح التلقي الداخلي أو «الغربي» له. وخطوة **ثانية** نطرح فيها إشكالية التلقي «غير الغربي» لفكر هبرماس عمومًا. لكن مسألة التلقي ليست ثابتة بل هي متحرّكة، ولا تزال تطرح وجهات نظر جديدة(46).

ثانيًا: التلقّي الداخلي أو «الغربي» للكتاب

نتغاضى عمدًا عن التصنيف المعتاد لفكر هبرماس في تقليد «مدرسة فرانكفورت»، والذي يجعل منه عضوًا في الجيل الثاني بين الجيل الأول (أدورنو وزملاؤه) والجيل الثالث(47) (أكسِل هونيت ونظراؤه)(48). وذلك أن هذا الحكم هو ليس غير مناسب تاريخيًا فحسب، بل هو ليس حكم المؤلف على نفسه.

قال هبرماس في عام 1983 في بداية أحد دروسه:

«أودّ أن أقول شيئًا عن الأسباب التي دفعتني إلى الرجوع إلى فرانكفورت... ومن الأبسط أن أبدأ بإجابة سلبية: لم يكن قصدي أن أواصل التقليد الخاص بمدرسة معينة. لكن ذلك يجب ألا يعني أنني أستطيع أن أقف على هذه المنصة من دون أن أتذكّر وجه أدورنو وتاريخ التأثير الذي تركه وبلا ريب لا أشير بذلك إلا إلى موقف مخلص وإلى جهد أشعر بأني مرتبط به مع زملاء آخرين من فرانكفورت. هذا الموقف يجب ألا يتم الخلط بينه وبين الطموح الزائف إلى مواصلة دوغمائية لقضية هي في دوافعها الفلسفية تنتمي إلى زمن آخر. هذا الفكر الذي تمّت نسبته بشكل ارتجاعي إلى مدرسة فرانكفورت كان نوعًا من الإجابة

---

(46) يُقارن: Maeve Cooke & Timo Jütten, «The Theory of Communicative Action After Three Decades,» *Constellations*, 20 (4) (2013), pp. 516-517.

(47) Max Pensky, «Third Generation Critical Theory», in: Simon Critchley & William R. Schroeder (eds.), *A Companion to Continental Philosophy* ([n.p.]: Blackwell Publishers Ltd, 1998; 1999), chap. 35, pp. 407-416.

(48) يُقارن: A. Honneth, «Critical Theory,» in: A. Giddens & J. Turner (eds.), *Social Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp. 347 sqq.; Joel Anderson, «Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition,» in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays* (Leiden; Boston: Brill, 2001), pp. 32 sq.; 37 sqq.; 44 sq.

ضدّ التجارب التاريخية في ذلك الوقت مع الفاشية والستالينية وقبل كل شيء ضدّ الهولوكوست التي لا يمكن فهمها. إن أي تقليد فكري لا يبقى حيًا إلا بقدر ما تنجح مقاصده الجوهرية في إثبات نفسها في ضوء التجارب الجديدة؛ وذلك لا يجري من دون التخلي عن مضامينه النظرية التي تجاوزها الزمن»[(49)].

علينا أن نأخذ مأخذ الجدّ تنبيه هبرماس إلى أن كتاب عام 1981 إنما هو ورشة فلسفية مبتكرة هي من «الخصوبة والحاجة إلى التفسير» بحيث تحتاج إلى «دراسات تمهيدية» و«ملاحق تكميلية» ترفدها. وذلك كان الغرض من الكتاب الموازي الذي نشره في عام 1984[(50)]. ولا نجازف كثيرًا إذا قلنا إن الدراسات التمهيدية خاصة إنما كانت ورشة اختبار مفصّلة لفرضية «المنعرج الألسني» التي أعطاها كارل أوتو آبل اسم «تحويل الفلسفة»، وكان المعنى بذلك بحسب هبرماس هو «المنعطف من فلسفة الوعي إلى التداولية اللغوية»، حيث قال: «هذا التغيير في البراديغم لم أعمل على تعليله في 'نظرية الفعل التواصلي' إلا انطلاقًا من سياق تاريخ نظرية المجتمع»[(51)].

منذ الدراسة التمهيدية الأولى («دروس حول تأسيس السوسيولوجيا على نظرية اللغة»- سداسي 1970/1971) أشار هبرماس إلى أن غرضه هو رسم الحدود التي تتطلبها «نظرية تواصلية عن المجتمع»، ويضيف قائلًا: «هذه النظرية لا توجد في شكل مُرضٍ ومقبول؛ ولا يمكنني سوى أن أناقش بعض المشاكل

---

(49) J. Habermas, «Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung,» in: *Die neue Unübersichtlichkeit* ([n.p.]: Suhrkamp, 1985), p. 209: «Ich möchte etwas zu den Gründen sagen, die mich dazu bewegt haben, nach Frankfurt zurückzukehren... Es ist einfacher, mit dem Negativen zu beginnen: ich habe nicht die Absicht, die Tradition einer Schule fortzusetzen. Das soll nicht heißen, dass ich an diesem Katheder stehen könnte, ohne mich der Figur und der Wirkungsgeschichte Adornos zu erinnern... Damit signalisiere ich freilich nur eine loyale Einstellung und ein Bemühen, in dem ich mich mit anderen Frankfurter Kollegen verbunden fühle. Diese Einstellung sollte nicht mit dem falschen Ehrgeiz verwechselt werden, eine Sache dogmatisch fortzubilden, die in ihren philosophischen Antrieben einer Zeit angehört. Jenes Denken, das man retrospektiv der Frankfurter Schule zurechnet, hat auf die zeitgeschichtlichen Erfahrungen mit dem Faschismus und dem Stalinismus, hat vor allem auf den unfassbaren Holocaust reagiert. Eine Denktradition bleibt nur dadurch lebendig, dass sich ihre wesentlichen Intentionen im Lichte neuer Erfahrungen bewähren; das geht nicht ohne Preisgabe überholter theoretischen Inhalte».

(50) Habermas, *Vorstudien*, p. 7.

(51) Ibid., p. 7: «Diesen Paradigmenwechsel habe ich in der, Theorie des kommunikativen Handelns‘ nur aus dem Kontext der Geschichte der Gesellschaftstheorie begründet».

التي تحفّزني من أجل أن أعتبر مقاربة كهذه على أساس نظرية التواصل أمرًا مثمرًا»[52].

في عام 1982 قدّم هبرماس دراسة لاحقة على كتاب عام 1981 تحت عنوان «إيضاحات حول مفهوم الفعل التواصلي»[53]، حيث نعثر على ضرب من «رسالة الحدود»، يفسّر فيها المؤلف عددًا من المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي بنى عليها قضايا نظرية الفعل التواصلي، نذكر منها خاصة مفاهيم التوافق وآلية التنسيق بين الأفعال والفعل الغائي والفعل الاستراتيجي والتفاعل المحكوم بوسائط والفعل المعدّل بمعايير وعالم الحياة والفعل الدرامي والفعل الموجّه نحو التفاهم والفعل الموجّه نحو النجاح وادّعاءات الصلاحية والتفاهم الفاشل والتوافق المحفّز عقلانيًا وضروب التواصل والموقف المُمَوْضِع والموقف الإفصاحي والموقف المطابق لمعايير والتنشئة الاجتماعية والإدماج الاجتماعي وأخيرًا الفرق بين العقلانية العرفانية-الأداتية والعقلانية التواصلية.

أمّا تقديم كتاب **نظرية الفعل التواصلي** بحدّ ذاته فقد شكّل دائمًا أنواعًا شتّى من التحدّي أمام شراحه وقرّائه الكبار. وما أكثر الطرق التي قُدّم بها هذا الكتاب؛ إذ يكاد كل شارح له أو مناقش أن يقترح طريقة معينة في استجماع قضاياه العسيرة أو ورشاته النقدية المترامية في جملة واحدة، مع الاعتراف في كل مرة أن الأمر ليس بالهين ولا هو من المعاني المطروحة في الطريق كما قال الجاحظ ذات مرة. ولنستمع إلى المؤلف نفسه ثمّ إلى شرّاحه ومناظريه.

يقول هبرماس نفسه مخاطبًا القارئ الغربي:

«إن الكتاب، كما هو مقدَّمٌ الآن، لم أنقطع عنه إلا ضيفًا على حلقة دراسية في أميركا، فإنما كتبته إبّان السنين الأربع الأخيرة على نَفَسٍ واحد. أما المفهوم الأساسي للفعل التواصلي فقد طوّرته في الفاصل التأمّلي الأوّل. وهو يفتح

(52) J. Habermas, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/1971),» in: *Vorstudien*, p. 11: «Diese Theorie gibt es in einer befriedigenden Form noch nicht; ich kann nur einige Problemen erörtern, die mich motivieren, einen solchen kommunikationstheoretischen Ansatz für fruchtbar zu halten».

(53) J. Habermas, «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handels (1982),» in: *Vorstudien*, pp. 571-606.

السبيل إلى مركّب من ثلاثةِ موضوعات، هي متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بادئ الأمر ببلورةِ مفهومٍ عن العقلانية التواصلية، هو مبسوط على نحو ريبي كفايةً، ومع ذلك فهو يصمّد أمام الاختصارات العرفانية-الأداتية للعقل، ثمّ بتصوّرٍ عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية فحسب، وأخيرًا، بنظرية في الحداثة، تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضٍ أن ميادين الحياة المهيكَلة على نحو تواصلي، باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل، المستقلة والمهيكَلة على نحو صوري. هكذا صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكّننا من بناءٍ مفهومي لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة»[54].

هذا التأويل الذاتي أخذ به معظم الشرّاح، وتواتر اختصار الكتاب في ثلاث قضايا جامعة:

- مفهوم العقلانية التواصلية؛

- تصوّر المجتمع بحسب براديغمين في الوقت نفسه هما المنظومة وعالم الحياة؛

- اقتراح نظرية في الحداثة.

يقول الثنائي أكسِل هونيت وهانس جواس في مقدّمة المؤلف الجماعي الذي أشرنا إليه آنفًا، والمنشور في عام 1986: «إن الفكرة الأساسية الناظمة نعني: أن في شكل الحياة الاجتماعية للبشر توجد على نحو راسخ لحظةٌ من العقلانية التواصلية لا يمكن تقويضها، هي في هذا الكتاب قد تمّ الدفاع عنها بوسائل نظرية اللغة ونظرية العلم المعاصرتين، واتّخاذها أساسًا لنظرية شاملة عن المجتمع»[55].

---

(54) Habermas, *Handlungsrationalität*, p. 8.

(55) Honneth & Joas, «Einleitung,» p. 7: «Sein leitender Grundgedanke: dass in der gesellschaftlichen Lebensform der Menschen ein unzerstörbares Moment kommunikativer Rationalität verankert sei, wird in diesem Buch mit den Mitteln der zeitgenössischen Sprach- und Wissenschaftstheorie verteidigt und zum Fundament einer umfassenden Gesellschaftstheorie gemacht».

بعد أعوام عدة، عاد أكسِل هونيت إلى مراقبة نمط التلقي المناسب لكتاب **نظرية الفعل التواصلي** ضمن مؤلف جماعي خُصّص إلى تقديم مراجعات مركّزة للكتب الأساسية لمدرسة فرانكفورت تحت عنوان لافت هو «النصوص المفاتيح للنظرية النقدية»(56). يقول:

«إن هدف الكتاب هو ليس فقط أن ينخرط في طريق مراجعة التقليد السوسيولوجي من أجل أن يطوّر المفاهيم الأساسية لنظرية في المجتمع، تجد مركزها في فكرة عقلانية خاصة بالتفاهم اللغوي؛ بل مع تطوير إطار كهذا من المفاهيم الأساسية كان المطلوب أيضًا خلق إمكانية إعادة بناء الرؤى التي صاغها تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر في **جدل التنوير**، وذلك على مستوى متقدّم نظريًا، حيث إنه يمكن القيام بنقدٍ معياري لمسارات العقلنة المهيمنة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، يكون معللًا بشكل نسقي»(57).

من الواضح هنا أن رغبة هونيت هي في تنزيل هبرماس في تقليد النظرية النقدية، ومن ثمّ قراءة **نظرية الفعل التواصلي** بوصفها في نواتها إعادة بناء لإشكالية جيل أو أجيال عدّة في الوقت نفسه. ويعتقد هونيت أن هبرماس لم يصبح مرجعًا «كلاسيكيًا» في مساهمات علم الاجتماع إلا لأنه عمل دائمًا على «توسيع المخزون المقولاتي لنظرية المجتمع الكلاسيكية»(58). وإنما في هذا السياق بالتحديد أنشأ هونيت ورشته الفلسفية الخاصة بوصفها بحثًا مركّزًا على إمكانية نقد نظرية الفعل التواصلي من منظور نظرية نزاعات الاعتراف(59).

---

(56) Axel Honneth (ed.), *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWW Fachverlage GmbH (Wiesbaden: 2006), pp. 188-193.

(57) Ibid., p. 188: «Ziel des Buches ist nicht nur, auf dem Weg einer Revision der soziologischen Tradition die Grundbegriffe einer Gesellschaftstheorie zu entwickeln, die ihr Zentrum in der Idee einer spezifischen Rationalität der sprachlichen Verständigung hat; vielmehr soll mit der Entwicklung eines solchen grundbegrifflichen Rahmens auch die Möglichkeit geschaffen werden, die Einsichten von T.W. Adorno und M. Horkheimer in DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG auf theoretisch fortgeschrittenem Niveau zu rekonstruieren, so dass eine normative Kritik von Prozessen der zweckrational dominierten Rationalisierung systematisch begründet werden kann».

(58) Ibid., p. 192.

(59) Eva Erman, «Reconciling Communicative Action with Recognition,» *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, no. 3 (2006), pp. 377-400.

لكن اعتراضات الفلاسفة وعلماء الاجتماع قد كان لها نبرة أخرى. إن «اهتمامات أخرى قد كانت حاضرة على نحو أشدّ قوّة»[60] على حدّ تعبير أحد المناظرين الأوائل لنظرية هبرماس، ألا وهو هربرت شنيدلباخ. فهذا الأخير لا يعتبر كتاب عام 1981 جديدًا في إشكاليته، بل يستأنف في تقديره مقالة عام 1965 عن «المعرفة والمصلحة» التي كانت قد صاغت البرنامج الذي أعطانا عنه الكتاب الجديد خاتمة مؤقتة؛ إن نقل المشكل من براديغم فلسفة الوعي إلى براديغم اللغة، في اتصال دائم مع كارل أوتو آبل، هو الذي أدّى إلى نظرية الفعل التواصلي[61]. لكن شنيدلباخ يشكّ في أنه يمكن أن يتمّ تدعيم نظرية في العقلانية بالاستناد إلى نوعية المعرفة التي توفّرها نظرية الفعل، كما يقترح ذلك هبرماس في مقاربته ذات النزعة العرفانية[62]. وتبعًا لذلك يضع موضع سؤال الربطَ المحايث الذي يقوم به هبرماس بين الفهم وتقييم التعابير اللغوية[63]. وهو ينقد الاستعمال المزدوج الذي يقوم به هبرماس لمفهوم عالم الحياة[64]، وأن لدى هبرماس ما يشبه الاختزال «العرفانوي»[65] و«المعياروي»[66] للعقلانية. وبناء عليه فإن ادّعاء الصلاحية الذي يرفعه هبرماس في معنى «اللامشروطية النقدية الخالية من النزعة التأسيسوية» ظل هدفًا بعيد المنال، ربما لا تطاله إلا «الهرمينوطيقا بما هي فلسفة عملية من دون لامشروطية مع التبعات النسبانية كلها»[67]. إن الادّعاءات اللامشروطة لا تؤسّس نظرية نقدية[68].

تحت نبرة أخرى، ولكن لا تقل متانة نظرية، طوّر تشارلز تايلور[69] مناظرة رشيقة مع أطروحات نظرية الفعل التواصلي في نوع من التحية الفلسفية الملتزمة

---

(60) Schnädelbach, p. 15.

(61) Ibid., p. 31.

(62) Ibid., p. 22.

(63) Ibid., p. 25.

(64) Ibid., pp. 28-29.

(65) Ibid.

(66) Ibid., p. 24.

(67) Ibid., p. 34.

(68) Ibid.

(69) Charles Taylor, «Sprache und Gesellschaft,» in: Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln*, pp. 35-52.

لظهورها. وتكمن طرافة هذه المناظرة التي عقدها تايلور مع هبرماس في كونها تتمّ على الأرضية نفسها التي انتسب إليها مؤلف كتاب عام 1981. قال تايلور: «إن الجانب الذي أريد أن أبرزه هو ما يمكن للمرء أن يسمّيه منعرج نظرية اللغة في نظرية المجتمع»[70]. والرهان هو: هل كان هبرماس أمينًا لهذا الادّعاء الفلسفي أم جانبه في نواة إشكاله؟

هذه المرة قام تايلور بإعادة إشكالية كتاب عام 1981 إلى تقليد بعيد يجد جذوره العميقة في كتابات هيردر وهومبولدت، ونعني تلك التي اعتبرت اللغة أو بنى اللغة هي الماهية الخفية لإنسانية الإنسان. والفرضية هي «أن هبرماس إنما يحاول اليوم أن يفهم المجتمع انطلاقًا من اللغة. وتبعًا لذلك فإنه يجب أيضًا أن يتمّ تفسير المجتمع بمساعدة بنى المحادثة أو المخاطبة»[71]. يبدو هذا الإقرار المبدئي بمثابة طريقة منهجية لأخذ هبرماس بما يقول أو بادّعاء الصلاحية الذي يرفعه فلسفيًا. هنا يجتهد تايلور في استجماع أطروحة هبرماس القائمة على فرضية إمكانية إعادة بناء المجتمع بالاعتماد على نظرية الأعمال الكلامية، وذلك في أربع قضايا أساسية:

- «أن اللغة تتطوّر وتتجدّد في نطاق المحادثة»[72]؛

- «أن أي لغة يمكن أن يتمّ فهمها بوصفها بنيةً أو شيفرة. وهذه البنية هي معيارية تجاه الأعمال الكلامية ... وأن تطبيق مبدأ-البنية/ والممارسة هذا على نظرية المجتمع يجب أن يكون مفهومًا بنفسه»[73]؛

- «أن كل ممارسة ترتكز أيضًا على خلفية لا تنضب أبدًا يمكن أن تكون في الوقت نفسه المصدر الذي تنبع منه التخريجات والتفصيلات المجدّدة»[74]؛

---

(70) Ibid., p. 35: «Den Aspekt, den ich herausheben will, kann man die sprachtheoretische Wende der Gesellschaftstheorie nennen».

(71) Ibid., p. 35: «Habermas versucht nun, auch die Gesellschaft von der Sprache her zu verstehen. Demzufolge soll also die Gesellschaft mit Hilfe der Strukturen des Gesprächs erklärt werden».

(72) Ibid.: «Die Sprache entwickelt und erneuert sich im gespräch».

(73) Ibid., p. 36: «Eine Sprache kann al seine Struktur oder als ein Code verstanden werden. Diese Struktur ist gegenüber Sprechakten normativ… Die Anwendung dieses Struktur/Praxis-Prinzips auf die Gesellschaftstheorie sollte selbstverständlich sein».

(74) Ibid., p. 38.

- «التكامل بين 'الأنا' و'النحن' ... بحيث توجد علاقة تكاملية بين منظور 'النحن' ومنظور 'الأنا' في نطاق محادثة ما، كل منهما هو سابق في معنى أن اللغة تبدأ في المحادثة وهذه المحادثة هي بالضرورة تخلق مكانًا مشتركًا»(75).

يبدو أن هذا العنصر الأخير هو الذي لفت تايلور، الفيلسوف الجماعوي. إنه لا يمكن أن ننفذ إلى الأرضية المشتركة لـ «النحن» إلا عبر مسارات التفاهم؛ وهذه الأخيرة هي أكثر من مجرّد تجميع لمنظورات الأناءات الفردية، بل هي سابقة على كل أنا جزئي. وبحسب تايلور إنما «هنا تندرج نظرية العقلانية، الطريفة والمهة جدًا التي طوّرها هبرماس. فإن العقل يجب ألا يُفهَم بطريقة مونولوجية، بل بوصفه اكتمالًا لهذا المسار من التفاهم الذي يجب أن يعوّض عن الانكسارات في الأرضية المشتركة لـ 'النحن'»(76).

لكن تايلور سريعًا ما ينبّه إلى أن نظرية هبرماس لا تخلو أيضًا من «ضعف كبير»(77). ويتمثّل هذا الضعف ضمن نواة إشكاله في «أن مفهوم التفاهم العقلاني تمّ تطويره على أساس مجرّد إتيقا صورية للعقلانية»(78). إن عقلانيته مهدّدة بأن تبقى مجرّد «عقلانية إجرائية». ويبدو أن هبرماس يعتقد أنه «وحدها إتيقا صورية يمكن أن تتخلص من كل أشكال الحياة الجزئية أو الفردية»(79). وحتى لو سلمنا أن التفاهم العقلاني هو أنسب الطرق لحل النزاعات على الأرضية المشتركة لـ «النحن»، فإن الذات ليست مجبرة على اتّباع هذه الطريقة، فيمكن أن تكون لها، بحسب تايلور، «اهتمامات أخرى»(80)؛ إذ سوف يبقى التفاهم العقلاني مجرد غاية من بين غايات أخرى كثيرة، ولن «يمكنه أن يدّعي أي أولوية إلا على أساس مفهوم

---

(75) Ibid., pp. 40-41: «Die Komplementarität von 'Ich' und 'Wir'…So gibt es komplementäre Beziehung zwischen Wir- und Ich-Perspektiven in einem Gespräch. Jene ist vorgängig in dem Sinn, dass die Sprache im Gespräch gründet und dieses Gespräch notwendigerweise einen gemeinsamen Raum stiftet».

(76) Ibid., p. 42.

(77) Ibid., p. 44: «Aber sie ist zugleich… mit einer Großen Schwäche behaftet».

(78) Ibid.

(79) Ibid., p. 45: «…nur eine formale Ethik kann sich gänzlich von allen besonderen kulturellen Lebensformen».

(80) Ibid., p. 46.

جوهري عن الحياة الإنسانية»[81]. إن هبرماس ليست مقنعًا لنا بحسب تايلور إلا من أجل أننا نتقاسم معه مفهومًا معينًا عن الإنسان، حيث يكون الخطاب والتفاهم العقلاني في مركز الصدارة.

أمّا أقصى حدة بلغها نقد أطروحة الفعل التواصلي لهبرماس فيمكننا أن نلمسها في كتاب من نوع **تفكيك هبرماس**[82]، حيث يهدف مؤلفه صراحة إلى إثبات فشل نظرية هبرماس عن المجتمع في تحقيق هدفها، أي في «عقلنة السياسة» فالأجدر هو «النظر في الطرق المختلفة للتفكير حول القضايا السياسية»[83]. وأهمّ سمة في التفكيك، وإن كان يريد أن يكون «قراءة ضيافية»[84]، فهو الإقرار سلفًا، كما نبّه على ذلك دريدا نفسه، بأنه ليس نقدًا «محايدًا»، أي لا يدّعي مثل منهج «إعادة البناء» لدى هبرماس، القدرة على إنتاج «مصالح قابلة للكونية»[85] من قبيل «الإجماع» أو «العقل». وهو موقف يرفض إمكانية خلق هبرماس كامل أو أفضل أو أكثر جذرية كما طمع في ذلك بعض الدارسين، حيث تمّت محاولة إصلاح تسليم هبرماس بالمسار الرأسمالي للحداثة وذلك بأفكار جذرية مستقاة من دريدا أو فوكو[86].

ثالثًا: التلقّي الخارجي أو «غير الغربي» لفكر هبرماس في نقد نظرية الفعل التواصلي

1 - النقد النسوي

ليس الخارجي أجنبيًا بالضرورة. فقد يكون مشاركًا لنا في الثقافة نفسها، ومع ذلك يطوّر أفقًا للنقد لا يفترض الانتماء إلى هوية جاهزة عنا. وإن أفضل

---

(81) Ibid.

(82) Lasse Thomassen, *Deconstructing Habermas* (New York: Routledge, 2008).

(83) Ibid., p. 1.

(84) Ibid., pp. 4 sq.

(85) Ibid., p. 6.

(86) Omid A. Payrow Shabani, *Democracy, Power and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 2nd ed. (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division; 2003).

مثال على هذا النحو من النقد الخارجي، ولكن من داخل الثقافة «الغربية» نفسها هو النقد النسوي للنظرية النقدية، ولا سيما لأطروحات هبرماس[87]. وعلينا أن نذكر خاصة مقالة نانسي فريزر «ما هو الأمر الحاسم حول النظرية النقدية؟ حالة هبرماس والجندر»[88]، حيث تسجّل ما عاينته من «العمى الجندري» الذي يتخلل طريقة هبرماس في رصد طاقات التحرّر بحسب **نظرية الفعل التواصلي**. إن القصد هو أن نظرية هبرماس لا ترى القضية النسوية على راهنيتها الحادة، بل هي ربّما تحرّف الطريق إليها:

«هي تصرف النظر بعيدًا عن واقعة أن المنزل، مثله مثل مكان العمل المدفوع الأجر، هو موقع للشغل، ولو كان من دون أجر، وهو في معظمة الأحيان شغل غير معترف به. كذلك، فهي لا تساعدنا على أن نرى أن النساء، في مكان العمل المدفوع الأجر كما في المنزل، مكلفات بمشاغل مميزة بأنها نسوية، موجّهة نحو الخدمة، وغالبًا ما تقوم على فارق الجنس، بل هن محشورات في تلك المشاغل كما في الغيتو. وفي النهاية، تفشل في إبراز واقعة أن النساء هن في كلا المجالين خاضعات للرجال»[89].

وكما تقول باحثة نسوية تحت عنوان لافت جدًا هو «المرأة غير المرئية: نقد نسوي لمؤلف هبرماس نظرية الفعل التواصلي»[90]:

«في تقديري، إن المنظور النسوي مابعد الحديث/ مابعد البنيوي من شأنه أن يشحذ النقد الموجّه لنظرية هبرماس على وجه الدقة لأنه يقف على النقيض منها»[91]. وإن أهمّ اعتراض نسوي على مفهوم هبرماس عن العقلانية التواصلية هو متعلق بدور اللغة: إن اللغة ليست بريئة أبدًا، بل إن النقد النسوي للغة ينطلق

---

(87) يُقارن: Johanna Meehan (ed.), *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* (New York: Routledge, 1995).

(88) Nancy Frazer, «What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender,» *New German Critique*, no. 35: *Special Issue on Jürgen Habermas* (Spring - Summer 1985), 97-131.

(89) Ibid., p. 107.

(90) Ann Travers, «The Invisible Woman: A Feminist Critique of Habermas' Theory of Communicative Action» (Thesis, The University of British Columbia, 31 August 1990).

(91) Ibid., p. ii.

من أن اللغة هي «مفتاح حيث تكون علاقات السلطة مقرّرة ومدعّمة ومعزّزة في كل مرة»[92]. ومن ثمّ فإنه لا يوجد عقل محض، بل لا بدّ من الملاحظة النسوية الراديكالية بأن «تمجيد العقل تمّت مماهاته مع الحفاظ على البطريركية»، وأنه تمّ استعمال «التقابل بين العقلاني واللاعقلاني من أجل تبرير الهيمنة اللاعقلانية على الأنثى من طرف الذكر العقلاني»، وذلك انطلاقًا من أنه توجد «علاقة بين البطريركية والعقلانية بما هي تشكيلة سلطة قد تمّت بلورتها وإدامتها»[93]. هكذا فإن النسويات الراديكاليات تعتبرن أن «إقالة العقل» (dismissal of reason) بوصفه «أداة السلطة البيضاء، الذكرية» من شأنها أن «تُقيل نظرية هبرماس عن الفعل التواصلي بتمامها»؛ ذلك أن العقلانية هنا ليست سوى «تعبير فلسفي عن امتياز الذكر»[94].

هذا النوع من النقد يوحي أنه توجد «اختلافات لا يمكن التوافق في شأنها» بين هبرماس والنزعة النسوية[95]. وهو نقد امتدّ إلى الكتب اللاحقة، وخاصة مساهمة هبرماس في فلسفة القانون على أساس نظرية الخطاب[96]. ويبدو هبرماس بالنسبة إلى الفكر النسوي «متسامحًا جدًا مع العلاقات الجندرية القمعية»[97].

لكن النقد النسوي لم يكن له دائمًا محتوى سلبي، بل كان له أيضًا موقف موجب من وجاهة إشكالية الفعل التواصلي. وأفضل مثال يمكن أن نسوقه هنا هو أعمال سيلا بنحبيب. فهذه الباحثة قبلت بوجاهة بحوث هبرماس، لكنها عملت على استدراك «ثغرة» فيها تسمّيها «البعد الطوباوي في الإتيقا التواصلية»[98]. وهو بعد يعود إلى التوتّر الذي يخترق النظرية النقدية في فهم المجتمع الحديث بين المعياري (أن المجتمع في المستقبل سوف يحقّق مهمات العصر الحاضر) والطوباوي

---

(92) Ibid., p. 20.

(93) Ibid., p. 22.

(94) Ibid., p. 24.

(95) يُقارن: Pauline Johnson, «Irreconcilable Differences? Habermas and Feminism,» in: *Critical Theory after Habermas. Encounters and Departures*, Edited by D. Freundlieb, W. Hudson, J. Rundell (Leiden and Boston: Koninklijke Brill NV, 2004), pp. 104 sqq.

(96) Ibid.

(97) Ibid.

(98) Seyla Benhabib, «The Utopian Dimension in Communicative Ethics,» in: *New German Critique*, no. 35: *Special Issue on Jurgen Habermas* (Spring - Summer 1985), pp. 83-96.

(حيث يكون على المجتمع المستقبلي أن يقطع جذريًا مع الحاضر)[99]. لقد ظل هبرماس مفكّرًا معياريًا، يسعى إلى إعادة إرساء الرابط بين التنوير والتحرّر في ضوء برنامج الحداثة كما تشكّل منذ القرن السابع عشر، حيث كان لا يزال ممكنًا تطوير الوعود الكونية للعقد الاجتماعي. إلا أن تلك النزعة الكونية لحداثة التنوير اصطدمت بحدود غير مسبوقة أثارتها أزمة الحداثة منذ بداية القرن العشرين: حدود الجنس والطبقة والعرق والتمييزات الاجتماعية[100]. إن حرص هبرماس على الفصل بين الخطاب المعياري (خطاب «الآخر المعمّم» أو القضايا الإلزامية) والخطاب الإفصاحي-الجمالي (خطاب الهوية أو الذات المتموقعة في ثقافة ما) ليس عادلًا إزاء الحاجات التأويلية التي تتأسس عليها وجهة النظر الأخلاقية لمجتمع ما؛ ما جعله لا يصوغ البعد الطوباوي للتواصل على نحو مناسب[101]. لكن الخطاب المعياري أو خطاب الآخر المعمّم والمجرّد، الذي يختفي وراء الفعل التواصلي، لا يمكن أن يكون وصيًا على الطاقة العقلانية للتواصل اليومي. إن الآخر المعمّم متورط ويحمل توقيعًا تأويليًا خاصًا[102]، كما أن «الآخر العيني» ليس سجين الخطاب التعبيري. إن تخلي هبرماس عن البعد الطوباوي في النظرية النقدية الذي كان موجودًا كما في كتابات فالتر بنيامين، هو بحسب بنحبيب ليس ضروريًا[103].

2 - النقد مابعد الكولونيالي أو في «نزع الطابع الريفي» عن العقل التواصلي؟

لقد تعرّضت النظرية النقدية أيضًا إلى نقد حادّ من الدراسات مابعد الكولونيالية، بلغ الأمر إلى الحكم على هبرماس أنه يعاني «أصولية ذات نزعة

---

(99) Ibid., p. 84.

(100) Ibid., p. 85.

(101) Ibid., p. 92: «I want to suggest that Habermas does not thematize this utopian dimension adequately, for, following George Herbert Mead, he assumes the standpoint of the 'generalized other', of rights and entitlements, to represent the moral point of view par excellence».

(102) Ibid., p. 93.

(103) Ibid., p. 95: «As this discussion may indicate, while endorsing the necessity of the paradigm shift in critical theory which Habermas's work has initiated, I am less convinced by the abandonment of the utopian-anticipatory moments of critique».

مركزية أوروبية»، وذلك بأنه خاضع تمامًا لما يطلق عليه والتر مينيولو، من منطلق خاص بأميركا اللاتينية، اسم الاستراتيجية «الكولونيالية» بوصفها مرادفة لمعنى «الحداثة»[104]؛ ما أدّى إلى خوض معارك للدفاع عن هبرماس من هذه الزاوية[105].

إن لبّ الإشكال هو في توجّس علاقة مريبة بين الحداثة والمعيارية التي دافع عنها هبرماس في **نظرية الفعل التواصلي**[106]؛ إذ يبدو أن هبرماس لم يبن مقاربته للتداولية الكونية (التي تهدف إلى إعادة بناء شروط التفاهم الممكن بين الذوات) إلا من أجل الدفاع عن موقفه المعياري؛ وهو في واقع الأمر موقف «مجموعة مخصوصة جدًا»، لا تتعدّى «الأعضاء الأكفاء للمجتمعات الحديثة، حيث يشير 'الكفءُ' إلى الذات من صنف الكهول، التي تعلمت كيف تمايز بين ادّعاءات الصلاحية الثلاثة وسيطرت على بنية العوالم الثلاثة (الموضوعي، الاجتماعي، الذاتي) للتواصل»[107]. والآن: كيف يحق لهذه المجموعة، مجرّد أنها تتوفر على طاقات معيارية تمّ بناؤها في وسط تواصلي، أن تدّعي أنها «كونية»؟ يبدو أن نظرية الفعل التواصلي هي «عمل غرضه هو إنتاج نظرية نقدية تسوّغ مقاييسها النقدية الخاصة»[108] وليس شيئًا آخر. إن مفهوم العقلانية الذي قامت عليه لا يعدو أن يكون مفهومًا خاصًا حصريًا بالذات الحديثة، تلك التي تدافع عن الفهم الغربي للعالم. والاعتقاد في تفوّق الحداثة هو مجرد قرار معياري يحتاج هو ذاته إلى تبرير.

هكذا فإن «التداولية الصورية مقدّمة على أنها برنامج بحث تجريبي ينتظر الإثبات التجريبي، وليس بوصفها بندًا أساسيًا ضمن دليل معياري. وأكثر من ذلك، فمن جهة أن برنامج البحث هذا يفترض تفوّق التصوّر الحديث للعقلانية -

---

(104) والتر د. منيولو، «العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الديـ - كولونيالية»، ترجمة فتحي المسكيني، **مجلة ألباب**، العدد 8 (شتاء 2016)، ص 8-41.

(105) Raymond Morrow, «Defending Habermas against Eurocentrism: Latin America and Mignolo's Decolonial Challenge,» in: Baily (ed.), pp. 117-136.

(106) Amy Allen, *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Columbia: Columbia University Press, 2016), pp. 50.

(107) Ibid., p. 51.

(108) Ibid., pp. 52-53.

بأن يساوي بين المعرفة الحدسية للأعضاء الأكفاء في المجتمعات الحديثة والمفترضات الكونية للفعل التواصلي - فهو لا يمكن أن يصلح بوصفه أساسًا لادّعاء تفوّقه من دون أن يقع في الدور»[109].

إن القصد من النقد مابعد الكولونيالي هو بخاصة «نزع الطابع الريفي عن هبرماس» (deprovincializing Habermas)[110]. والسؤال الناظم لهذا النوع من النقاش معه هو:

«هل أن القوّة المعيارية لنظريته تمتدّ عبر الثقافات والحقب التاريخية، كما يؤكّد هبرماس، أم أنها تفتقد إلى النفوذ إذا ما تخطّت السياق الاجتماعي والثقافي لما بعد التنوير، والحداثة 'الغربية'. والقلق حول الطابع الريفي هو في آخر المطاف إنما يهمّ كونية مفهوم العقلانية التواصلية لدى هبرماس»[111].

إن المناقشة «غير الغربية» أو بالتحديد «غير الأوروبية» التي خاضها مؤلفو هذا الكتاب مع أطروحات هبرماس لا تهدف أبدًا إلى أي نوع من الدحض. بل هي بحسب تعبير المحرّر قامت على التزام المساهمين بأن «يعملوا في الوقت نفسه مع هبرماس وفيما أبعد منه»[112]. والقصد الأسنى هو أنه «بتحرير العناصر الأكثر قابلية للتعميم لدى هبرماس من خصوصياتها 'الغربية' واستكشاف إمكانية توسيعها إلى السياقات غير 'الغربية' سيحاولون 'نزع الطابع الريفي' عن نظريته»[113].

---

(109) Ibid., p. 58: «Formal pragmatics is presented as an empirical research program awaiting empirical confirmation, not as a foundational plank in a normative argument. Moreover, insofar as this research program already presupposes the superiority of the modern conception of rationality—by equating the intuitive knowledge of competent members of modern societies with the universal presuppositions of communicative action—it cannot serve as the basis for the claim to its superiority without begging the question».

(110) Baily (ed.), *Deprovincializing Habermas.*

(111) Maeve Cooke, «Foreword,» in: Baily (ed.), p. vii: «Does his theory's normative power extend across cultures and historical epochs, as Habermas maintains, or does it lack purchase beyond the socio-cultural context of post-Enlightenment, 'Western' modernity? In short, is Habermas' theory 'provincial', and blind to its own provinciality? The worry about provinciality ultimately concerns the universality of Habermas' concept of communicative rationality».

(112) Tom Baily, «Introduction,» in: Baily (ed.), p. 1: «...the contributors undertake to work both with and beyond Habermas..».

(113) Ibid., pp. 1-2.

هي مناقشة تنطلق صراحة من الإقرار بالمكاسب الفلسفية والنقدية العظيمة التي حقّقتها مؤلفات هبرماس حول التشخيص المناسب لأزمة الحداثة متى ما نظرنا إليها من «منظورات عالمية» (global perspectives). فالاعتراض في عمقه لا يتعلق بوجاهة «تصوّراته عن السياسة الديمقراطية والقانون الكوسمو-سياسي، وفهمه للأشكال المتغيرة للتحديث واعتباراته عن طاقات 'التعلم المتبادل' بين المنظورات المتنازعة، ولا سيما بين المنظورات العلمانية والدينية»[114]. بل لبّ الاعتراض هو «أن أصول نظريته وموقعها في السياقات الاجتماعية والسياسية والفلسفية للتنوير الأوروبي من شأنهما أن يجعلا توسيعها إلى أجزاء وجوانب أخرى من المجتمع العالمي أمرًا إشكاليًا على نحو عميق»[115]. وإن النظر إلى نظرية هبرماس من «منظورات غير غربية» سوف يجعلها تبدو في هيئة موقف «ريفي» ما فتئ يؤكّد المعاني «الغربية» للحداثة في حين أن القارئ «غير الغربي» يتحرك في سياقات ثقافية أو مؤسساتية مختلفة.

ليس القصد هو دحض نظرية هبرماس بل اختبار مشروعه في ضوء منظورات عالمية جديدة أو «غير غربية». من الملاحظ أن هبرماس كثيرًا ما راجع نظرياته وأعاد تشكيلها، وذلك كي تكون قابلة للإفادة «في سياقات معيارية 'غير غربية' مثل تلك الموسومة عبر الاستعمار ونزع الاستعمار وتوفير إجابة على التأثير المطّرد للأديان في المجتمعات الحديثة. فقد تعهّد أن يخضع نظريته إلى عملية دمقرطة من أجل سياقات عالمية وأن ينزع الطابع الاستعماري والطابع العلماني عنها»[116]. إلا أن كثيرًا من الباحثين غير الغربيين لئن أقرّوا بوجاهة مراجعات هبرماس، خاصة منذ كتابات التسعينات من القرن الماضي، حيث راجع مفهوم الفضاء العمومي وجعله فضاءً «مركّبًا» حيث يمكن «لاندماج الآخر» في مجتمع متعدد، فهم قد كشفوا أن هذه المراجعات غير ملائمة للسياقات المعولمة، ومن ثمّ استأنفوا المسائل عند النقطة التي تركها هبرماس، وطفقوا يبحثون عن أجوبة «هبرماسية» للتوترات الخطرة بين نظريته والسياقات العالمية الجديدة.

---

(114) Baily, «Introduction,» p. 1.

(115) Ibid.

(116) Ibid., p. 3.

لكن كيف يمكن «نزع الطابع الريفي» (deprovincializing) عن هبرماس؟ إن المقترح هو النهوض بهذه المهمّة على أنحاء ثلاثة:

- أن تتمّ قبل كل شيء «دمقرطة» (democratizing)[117] النزعة الكوسمو-سياسية التي يدافع عنها هبرماس، ومن ثمّ أن يصبح كانط قريبًا أو متاحًا بالنسبة إلى التضامن النسوي في الهند أو تحديات الديمقراطية في الصين؛

- أن يتمّ «نزع الطابع الاستعماري» (decolonizing)[118] أو المركزية الأوروبية عنه، وقبول التحدّي «الديكولونيالي» الآتي من أميركا اللاتينية، حيث يتمّ المرور «من حداثة تواصلية إلى حداثات في علاقة نزاع»؛

- أن يتمّ «نزع الطابع العلماني» (desecularizing)[119] عن التحفيز الأخلاقي للفعل التواصلي، ومن ثمّ يقع تجذير الأطروحة مابعد العلمانية.

رابعًا: ماذا يمكن أن يعني هبرماس «بالنسبة إلينا»؟ أو في «أَلْسَنَة المقدّس»

لقد عمل هبرماس صراحة في نطاق سؤال ماكس فيبر عن الحداثة في أفق ما سمّاه «نزع السحر» (Entzaubarung) عن العالم. والفرق بين الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم ليس له من معنى آخر. قال في الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب، وعنوانه هو «في نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم وانبجاسة البنى الحديثة للوعي»[120]:

«إن النزعة العقلانية الغربية قد سبقتها عقلنةٌ دينية. وهذا المسار أيضًا، المتعلق بنزع السحر عن منظومات التأويل الأسطورية، وضعها ماكس فيبر بتبصّر تحت مفهوم العقلنة»[121]؛ هذا النحو من القول يعنينا بشكل مرعب. إن «العقلنة

(117) Ibid., pp. 27 sqq.

(118) Ibid., pp. 117 sqq.

(119) Ibid., pp. 183 sqq.

(120) Habermas, *Handlungsrationalität*, pp. 262 sq.

(121) Ibid., p. 238.

الدينية» إشكال معقّد خرّجه فيبر بطريقة متلطّفة مثّلت منطلقًا حاسمًا في إشكالية هبرماس في هذا الكتاب.

علينا أن ننبّه إلى أن الحاجة إلى الترجمة عمومًا وإلى ترجمة فيلسوف بعينه لا تُطرح بالمعنى نفسه من ثقافة إلى أخرى. تحتاج الشعوب أو المجتمعات في كل مرة إلى نوع مخصوص من الغذاء الأخلاقي الذي يزوّدها بوسائل البقاء المدني والنماء الأخلاقي. وذلك أننا لا نلتقي بالأفكار في أي أفق نشاء. ثمّة دائمًا أفق سردي ومعياري معين هو الذي يجعل الحاجة إلى نوع معين من الفكر مطلبًا تاريخيًا. «نحن» لا نلتقي إذًا بفلسفة هبرماس أو بخطابه عرضًا، بل، في تقديرنا، لسبب وجيه تمامًا: «نحن» نحتاج إليه في مفصل خطر جدًا من تاريخ أنفسنا، تاريخ الخروج من طور أخلاقي إلى آخر جديد وجدٌّ معقّد. بعبارة حادّة: «نحن» أمام أفق فهم لأنفسنا الجديدة تهدّده ليس تحدّيات المجتمعات مابعد الصناعية فحسب، بل أيضًا عودة الدين في معنى «الملة» الوسيطة. إن الدين فرض وضعية تأويلية وخطابية لا يمكن لأي تفكير معاصر تفاديها. لقد باتت مساحة النقاش حول أي مسألة يومية أو مصيرية تجري تحت وطأة المفردات وحتى الاستعارات المتردّمة المستقاة رأسًا من مدوّنات دينية أو لاهوتية صريحة. وذلك في عصر ما فتئ يدّعي أنه «عصر علماني»، أقام حداثته على مطالب «العلوم الحديثة» والتي صارت اليوم تمتدّ من دراسة آليات الإدماج الاجتماعي للذوات الفردية والجماعية في «عالم الحياة» الذي تحكمه المنظومات الضخمة، إلى التساؤل المرعب عن «مستقبل الطبيعة البشرية» نفسها (وهو سؤال طرحه هبرماس نفسه). إن الدين اليوم هو وضعية نقاش «عالمية» أو «عُولمت» بهوس مريب، دفع الفلاسفة في الغرب إلى خوض معارك نظرية واستشكالات نقدية واسعة النطاق من أجل السيطرة الإبيستيمولوجية والمعيارية على مفاعيله الخطابية على العقل المعاصر.

بهذا المعنى «نحن» ننظر إلى كتاب يورغن هبرماس **نظرية الفعل التواصلي** بوصفه أحد أعظم المؤلفات الفلسفية للقرن العشرين، وذلك ليس عمومًا بل بخاصة من منظور كونها من تلك المؤلفات التي يجب أن تهمّنا «نحن» الواقفين في أفق الفهم الإشكالي لأنفسنا الجديدة تحت وطأة عودة الملة. لن يهمّنا الكتاب إذًا لأسباب إبيستيمولوجية بحتة أو لسدّ ثغرة بحثية في مجال تخصّص بعينه. إنه عندنا كتاب يساعدنا على بلورة خطاب جديد حول أنفسنا العميقة في وقت جدّ

خطر من تاريخها: وقت النقاش الجذري والأخير حول دور الملة. إن أفق الحاجة إلى ترجمة هبرماس هو على وجه الدقة أفق النقاش حول دور الدين في مجتمعاتنا الحديثة. وكل ما عدا ذلك من المسائل هو متفرّع عنه.

في كتابه **الدين في عصر الحداثة. نظريات يورغن هبرماس وهرمان ليب**(122)، ينبّهنا يورغن فرانز إلى أن تأمّلات هبرماس عن الدين مرتبطة أشدّ الارتباط بنظريته عن الفعل التواصلي والنظريات الفرعية المتضمّنة فيها من قبيل نظرية الخطاب ونظرية الإجماع على الحقيقة ونظرية الحداثة. وذلك ما قادنا رأسًا إلى اعتبار ترجمة كتاب **نظرية الفعل التواصلي** مطلبًا عاجلًا لتدبير العقل في ثقافتنا.

بلا ريب ينبغي التنبيه إلى أن موقف هبرماس من الدين أو من دوره لم يكن، ثابتًا بل هو بحسب عديد الشرّاح خضع إلى مراجعات نقلته بعد أيلول/ سبتمبر 2001 من رأي نقدي وسلبي إلى رأي بناء وإيجابي(123). وإذا ما حصرنا إشاراتنا هنا في حدود الحقبة النقدية أو السالبة، والتي ارتبطت بتأليف **نظرية الفعل التواصلي** أو فترة مناقشة القضايا التي أثارها (نعني تقريبًا بين عامي 1973 و1986)، فإن علينا أن نلاحظ أن هبرماس لئن لم يفرد قولًا خاصًا في فلسفة الدين قبل عام 2001، تاريخ نشر محاضرته الطريفة «الإيمان والمعرفة»(124)، وخاصة قبل عام 2005، تاريخ نشر كتابه الحاسم **ما بين النزعة الطبيعية والدين**(125)، فإن الإشكالية التي سعى إلى طرحها ومعالجتها في كتاب عام 1981 هي على صلة عميقة ووطيدة بالتحدّي الذي يثيره دور المقدّس في تدبير ما يسمّيه «مسائل الشرعنة» في المجتمعات ماقبل الحديثة، ولكن أيضًا، كما سوف يعتقد هبرماس بعد عام 2001، في «المجتمعات مابعد العلمانية» نفسها.

---

(122) Jürgen H. Franz, *Religion in der Moderne. Theorien von Jürgen Habermas und Hermann Lübbe* (Berlin: Frank & Timme GmbH Verlag, 2009), p. 67.

(123) يُقارن: Peter Wolsing, «Habermas on Ethics and the Philosophy of Religion,» in: *Res Cogitans*, vol. 1 (2013), p. 54: «Since then there has been a volteface in Habermas' view of the significance of religion».

(124) J. Habermas, «Dankesrede: Glauben und Wissen,» in: *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001 Jürgen Habermas*, pp. 9-15. http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf

(125) Habermas, *Zwischen Naturalismus.*

يقول هبرماس في عام 1976 في كتابه **نحو إعادة بناء المادية التاريخية**: «إن الوعي الديني في الدول الصناعية الغربية هو في حالة انحلال. وإن الدين، باسم إلحاد جماهيري صار يلوح أوّل مرة على نحو أكثر وضوحًا، فقد تأثيره الواسع ومن ثمّ فقد وظائفه الأيديولوجية»[126].

كان هذا الموقف مؤوّلًا على أساس الربط المثير للجدل بين «التحديث» و«ابتذال الدين» في المجال العمومي. إن تصوّرًا محدّدًا لظاهرة «الحداثة» هو الذي جعل دور الدين موضع نقاش كبير، وخاصة من زاوية ادّعاء الصلاحية الذي يمكنه أن يمارسه على العقل المعاصر. وينفرد هبرماس بتوضيح مخصوص لمعنى الحداثة هو الذي أقام عليه إشكالية العقلانية التواصلية والحاجة المعاصرة إليها باعتبارها إشكالية يمكن أن تساعدنا ليس فقط على معالجة مسائل الشرعنة في المجتمعات المعاصرة، بل على إعادة بناء العلاقة مع المقدّس عمومًا.

قال: «إن الحداثة ما عاد بإمكانها أن تستلف مقاييسها الموجِّهة من نماذج الحقب الأخرى. إن الحداثة ترى نفسها وقد تُركت وحدها بشكل حصري؛ ينبغي عليها أن تستخرج معياريتها من ذات نفسها»[127].

لا ينبغي أن نقرأ هذا الطرح بوصفه موقفًا سلبيًا من الثقافة «قبل الحديثة»، نعني يجدر بالمتفلسف ألا يأخذ الدفاع عن «المعيارية الذاتية» للحداثة بوصفه يدخل في تقليد «نقد الدين». بل إن ما يهمّنا هنا هو استجلاء طرافة كتاب **نظرية الفعل التواصلي** «بالنسبة إلينا»، نحن الذين نتفلسف أو نفكّر في أفق ثقافة «أخرى» أو «غير غربية». والسؤال الصامت الذي يحرّكنا هو: بأي وجه نحتاج إلى هبرماس في فهم إشكاليتنا الخاصة، نعني معضلة الانتقال من بناء شرعية الحقيقة أو العقل أو السلطة على تدبير المقدّس إلى إعادة بناء مسائل الشرعنة كافّة على أساس استعمال عمومي حرّ للخطاب والحجاج؟

---

(126) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), p. 52: «Das religiöse Bewusstsein ist in den westlichen Industriestaaten in Auflösung begriffen. Die Religion hat, im Zeichen eines zum ersten Mal deutlicher sich abzeichnenden Massenatheismus, ihre Breitenwirkung und damit ihre ideologischen Funktionen weitgehend eingebüßt».

(127) J. Habermas, *Zeitdiagnosen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), p. 27: «Die Moderne kann ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr den Vorbildern anderer Epochen entlehnen. Die Moderne sieht sich ausschließlich auf sich gestellt- sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen».

إن ما أثارنا حقًا وما دعانا إلى الإقدام على ترجمة هذا الكتاب هنا هو أن الإشكالية المشار إليها التي تؤلمنا إنما هي بوجه أو بآخر الإشكالية نفسها التي عالجها هبرماس نفسه. فإن الإشكالية هي نفسها هنا وهناك: إنها مسائل الشرعنة وطريقة معالجتها على أساس الانتقال المرير والمعقّد من تقاليد المقدّس إلى إتيقا الخطاب. وهذا هو معنى الحاجة إلى هبرماس اليوم.

يقول هبرماس في عام 1981، في المجلد الثاني من **نظرية الفعل التواصلي**: «يمكنني أن أهتدي بالفرضية القاضية بأن الوظائف الإدماجية في المجتمع والوظائف الإفصاحية، التي كانت تؤديها في أوّل الأمر الممارسة الطقوسية، انتقلت إلى الفعل التواصلي، حيث عُوِّضت بشكل متتابع سلطة المقدّس عبر سلطة إجماعٍ يؤخَذ في كل مرة باعتباره إجماعًا معللًا. هذا يعني تسريحًا (Freisetzung) معينًا للفعل التواصلي من السياقات المعيارية المحمية بواسطة المقدّس»(128).

إن القصد هو أن قوّة الدين في المجتمعات ماقبل الحديثة «قد عُوّضت في المجتمعات المعلمنة الحديثة بواسطة العقلانية التواصلية. وحُوِّل الجانب المقدّس من الدين إلى سلطة هي نتيجة الخطاب العملي حيث عمل كل المشاركين المنخرطين فيه على اختبار ادّعاءاتهم عبر الحجاج العقلاني»(129).

وهذه هي الفرضية النواة في الكتاب كما يمكن أن تظهر في أفق ثقافتنا. وعلينا أن نتعرّف إليها تحت هذا العنوان المخصوص. أما العبارة المفتاح التي وضع فيها هبرماس جمام فكرته عن الدور الذي يمكن أن يؤدّيه الفعل التواصلي في أفق المجتمعات الحديثة فهي هذه: «die Versprachlichung des Sakralen»، وهو ما حاولنا نقله من خلال عبارات عدة مثل «التحويل اللغوي للمقدّس» أو «أَلْسَنَة المقدّس» أو «لغونة المقدّس» أو «الإخراج اللغوي للمقدّس».

يقول هبرماس في الفصل الثالث من الباب الثاني من المجلد الثاني من الكتاب، والذي عنوانه هو «البنية العقلانية للتحويل اللغوي للمقدّس» (Die rationale Struktur der Versprachlichung des Sakralen):

---

(128) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), p. 118.

(129) Wolsing, p. 53.

«إن نزع السحر (Entzauberung) عن ميدان المقدّس وتجريده من قواه (Entmächtigung) إنما يتمّ عن طريق ضرب من **التحويل اللغوي** (Versprachlichung) **للتوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه بشكل طقوسي**؛ ومن ثمّ تنطلق عملية رفع القيود (Entbindung) عن مخزون العقلانية المودَع في الفعل التواصلي. إن هالة الفتنة والخشية التي تنبعث من المقدّس، والقوّة **الآسرة** (bannend) للقداسة إنما يتمّ في الوقت نفسه تصعيدهما في القوّة **القاهرة** (bindend) لادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد وإعطاؤهما صبغة اليومي»[130].

لا يتعلق الأمر بفهم «الخطاب» الديني أو تأويله على نحو جديد، بل بتحرير طاقة العقلانية التي يحتوي عليها «الخطاب» نفسه بوصفه الوسط التداولي الوحيد حيث يعبّر عالم الحياة الخاص بشعب ما عن نفسه. ومن ثمّ لا يمكن لأي دين أن يعني للمؤمنين به إلا ما يستطيعون قوله بعضهم إلى بعض والحجاج في درجة صلاحيته. والرهان الذي يطرحه مجتمع علماني عندئذ هو بحسب هبرماس تأمين الانتقال الحجاجي من سلطة المقدّس الآتية من خارج الخطاب إلى سلطة الفعل التواصلي الجاري في الحياة اليومية بين الذوات الفاعلة والمتكلمة، نعني من أخلاق الدعوة إلى آداب الخطاب[131].

في عام 2012 عاد هبرماس مرة أخرى إلى استئناف فكرة «ألسنة المقدّس» وإثباتها «بمنزلة تصدير» مثير لكتابه **التفكير ما بعد الميتافيزيقي II**[132]، حيث وضع أطروحة «ألسنة المقدّس» بوصفها الأفق العام أو الأخير لتفكيره الذي بإمكانه أن يساعد على استجلاء الأساس الخفي لنشأة «البعد الإلزامي»[133] للتواصل الاجتماعي. وهو يفترض أن إرجاع اللغة إلى الحركات التواصلية بين البشر يقودنا

---

(130) Habermas, *Zur Kritik der funktionalistischen* (1987), p. 119.

(131) Wolsing, p. 53: «In his theory of communicative reason Habermas attempts to liberate communicative action from the blind authority of the sacred to arguments that can be tried in a discourse. In-deed morality can have its religious origins in some revelation, but its prescriptions depend exclusively on the social interaction of those whom it concerns, and they are only binding according to the rules of discourse ethics. The step from the dogmatism of the sacred to the authority of communicative reason was a part of Habermas' contribution to the theory of modern secular society».

(132) J. Habermas, «Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts,» in: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012), pp. 7-18.

(133) Ibid., p. 11.

إلى الانتباه إلى الدور الخطر الذي أدته «الممارسات الطقوسية». قال: «إن القوّة المتضمّنة-في-القول السارية في عديد الأفعال الكلامية التنظيمية (مثل الأمر والوعد والتسمية والوضع حيز التنفيذ ...إلخ) يمكن أن تُفهَم في أي حال بوصفها نتيجة عملية مواضعاتية يومية تكرّس دلالات ذات مصدر طقوسي»[134]. بل إن أوستين نفسه دافع عن مفهومه عن الأفعال الإنجازية بواسطة أفعال «ترشح منها مباشرة خلفية مقدّسة»[135].

لكن هبرماس في عام 2012 أصبح على وعي صريح بحدود موقفه من «ألسَنة المقدس» في عام 1981 ولذلك هو قد أقدم على مراجعة مفيدة لتلك الأطروحة. إن القصد هو أن التواصل له شكلان متآصلان إلا أنه لابدّ من التمييز بينهما. شكل تستوفيه اللغة ويمكن «ألسنته» لكن شكلًا آخر سوف يبقى «غير لساني» لأنه بمثابة خلفية معيارية لا نطلع عليها إلا بعد وقت معين. ومن هنا لا يمكن الاطمئنان إلى مجرّد القطع مع الأساطير و«تذويب الدلالات المقدسة» في عملية التواصل[136]. وبالتمييز بين تواصل يومي وتواصل «خارج اليومي» ينكشف معنى «ألسنة المقدس» تحت ضوء جديد[137]. إن الفلسفة نفسها، على الرغم من طابعها «العلماني» هي مدعوّة اليوم إلى «ألسنة المقدس» على نحو غير مسبوق. وعلى الرغم من علمانية الفكر مابعد الميتافيزيقي فإن هناك «واقعة» لا يمكن التغافل عنها: أن الجماعات الدينية في المجتمعات المعاصرة «**احتفظت** من خلال ممارساتها الشعائرية برابطة قوية، وإن كانت مكسورة ومصعَّدة بواسطة التفكّر، تشدّها إلى البدايات القديمة للخلْق الطقوسي لطاقات الإلزام (Bindungsenergien) المعياري»[138]. وهذا الأمر الواقع يفرض على الفلسفة أن تقبل الخوض في «ألسَنة المقدس» بوصفها مهمّة خاصة بها، وإن كانت مهمّة «خارجية». والسؤال المركزي سيكون بحسب تعبير هبرماس كالآتي:

---

(134) Ibid., p. 11: «Die illokutionären Kräfte vieler regulativer Sprechakte (wie befehlen und versprechen, ernennen, in Kraft setzen usw.) lassen sich ohnehin als das Ergebnis einer veralltäglichenden Konventionalisierung von Bedeutungen ritueller Herkunft verstehen».

(135) Ibid.

(136) Ibid., pp. 12-13.

(137) Ibid., p. 14: «Im Lichte einer Differenzierung zwischen alltäglicher und außeralltäglicher Kommunikation stellt sich mir heute die Versprachlichung des Sakralen anders dar».

(138) Ibid., pp. 16-17.

«هل يمكننا أن نعرف ما إذا كان مسار ألسنة المقدّس، الذي كان يتمّ ضمن الاشتغال على الأسطورة والدين والميتافيزيقا على مدى آلاف السنين، قد استُنفد واستُكمل؟ مهما يكن من أمر فإن ما يطرح نفسه على الفلسفة هو أن **تواصل** الآن 'من خارج' مهمّة ألسَنة المقدّس التي هي بوجه ما مهمّة 'لاهوتية' وتمّت إلى حدّ الآن في نطاق المذاهب الدينية. وبالنسبة إليها لا يمكن للألسَنة أن تعني سوى أن تكشف في التقاليد الدينية عن الطاقات الدلالية التي لم يتمّ تسريحها، وأن تترجمها (übersetzen) بوسائل مفهومية خاصة في لغة كونية في المتناول تتجاوز حدود الجماعات الدينية المعينة – وبالتالي أن تغذّي لعبة الخطاب بعلل عمومية»[139].

إن الفلسفة إذًا هي كشف عن طاقات دلالية، أي طاقات عقلانية، لا تزال مطمورة في التقاليد الدينية من دون أن تستطيع تملكها بشكل مناسب، نعني بواسطة وسائل مفهومية، وليس بواسطة أقوال دعوية أو انفعالات حزينة. وبهذا المعنى الرشيق على الفلسفة أن تضطلع بأن «الترجمة» هي مهمتها الخاصة، نعني ترجمة ما تشير إليها التقاليد الدينية من دون أن تملكه: إن الفعل التواصلي بين الذوات الفاعلة والمتكلمة في مجتمع ما يحتاج إلى قوة إلزامية أو معيارية لا يمكن التعويل فيها على المنظومات الوظيفية للدولة أو الاقتصاد، مثل السلطة أو المال، بل هي تتغذّي من منابع أخرى لا تزال على علاقة عميقة ومعقّدة مع مؤسسات المقدّس. إلا أن على الفلسفة أن تحترس من أن تخوض في ألسنة المقدّس وكأنها قول لاهوتي: إن مهمّة ألسَنة المقدّس ظهرت قبل الفلسفة، مع العمل الأسطوري والديني، ودخلت في أفق الفلسفة مع القول الميتافيزيقي، لكنها مهمّة ستظل غير فلسفية ولا يحق للفلسفة أن تمارسها إلا «من خارج»، أي بوسائل مفهومية وليس بوسائل دعوية.

---

(139) Ibid., p. 17: «Können wir wissen, ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen, der sich in der Arbeit an Mythos, Religion und Metaphysik über die Jahrtausende hinweg vollzogen hat, erschöpft und abgeschlossen ist? Allerdings stellt sich für die Philosophie die Aufgabe einer *Fortsetzung* der bisher innerhalb religiöser ehren vollzogenen, gewissermaßen theologischen Versprachlichung des Sakralen nun 'von außen' Für sie kann Versprachlichung nur heißen, in religiösen Überlieferungen die noch unabgegoltenen semantischen Potentiale zu entdecken und mit eigenen begrifflichen Mitteln in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache zu übersetzen - und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuzuführen».

في ضوء ذلك يمكن القول إن أطروحات هبرماس عن إمكانية «مصالحة الحداثة المتصدّعة مع ذات نفسها» بالاستناد إلى نظرية الفعل التواصلي إنما تقدّم درسًا فلسفيًا وسوسيولوجيًا رائعًا بالنسبة إلينا، «نحن» العرب المسلمين، وخاصة في ما يتعلق باستشكال أو فهم الظاهرة الأصولية. وفي هذا الصدد نقرأ لبعض الباحثين:

«في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** (1981) طوّر هبرماس نظرية عن الحداثة، بالاستناد إليها أرجع الباثولوجيات الاجتماعية إلى الاستعمار الأحادي لعالم الحياة بواسطة المنظومات الفرعية للدولة والاقتصاد. وبما أن الأصولية الجديدة والإرهاب الإسلاموي هما ظاهرتان حديثتان على نحو مخصوص، فإن أطروحة الفصل القادم تنصّ على: إنه بواسطة هذه النظرية عن الحداثة إنما يمكن أيضًا أن تُحلّل أسباب ظهور الأصولية الجديدة والراديكالية الإسلاموية»[140].

إن القصد هو فهم الأصولية الإسلامية واستجلاء طرق الخروج الديمقراطي من عصر الإرهاب، وذلك في ضوء **نظرية الفعل التواصلي**[141]، لا بوصفها تساعد على فهم الأصولية الدينية فحسب، بل توفّر طرق معالجتها[142]. في هذا الصدد أمكن قراءة الأصولية الجديدة «بوصفها نوعية من النزاعات الاجتماعية الجديدة وبوصفها نتاج انشقاق عالم الحياة»[143]، ولكن أيضًا الاعتراف أن الحركات الإسلامية تمثّل «جزءًا من الفضاء العمومي» و«مكوّنًا من المكوّنات الاجتماعية-المدنية على المستوى المحلي»[144].

---

(140) يُقارن: Sophia Rost, *Ein demokratischer Weg aus dem Terrorismus im Westen* (Lit Verlag Dr. Hopf Berlin, 2009), p. 13: «In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) hatte Jürgen Habermas eine Theorie der Moderne entwickelt, anhand derer er soziale Pathologien auf die einseitige Kolonialisierung der Lebenswelt durch Subsysteme Staat und Wirtschaft zurückführte. Da der Neofundamentalismus und der islamische Terrorismus spezifisch moderne Phänomene sind, lautet die These für das nächste Kapitel: Mit dieser Theorie der Moderne können auch die Ursachen für das Entstehen des Neofundamentalismus und die islamische Radikalisierung analysiert werden».

(141) Ibid., pp. 146-147: «Lässt sich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ein Erklärungsansatz für religiösen Neofundamentalismus und dessen gewalttätigen Ausläufer, den Terrorismus, ausmachen?».

(142) Ibid., p. 198: «Der islamische Neofundamentalismus auf nationaler Ebene im Spiegel der Theorie moderner Gesellschaften von Jürgen Habermas».

(143) Ibid., pp. 204 sq.

(144) Ibid., pp. 286 sqq.

لا يتعلق الأمر بتبني تأويل هبرماس للإسلام، بل بالإقدام على ما لم يحاول هبرماس نفسه أن يفعله بواسطة نظريته[145]: أن تُفهم النزاعات باسم الإسلام بوصفها ظواهر حديثة ينطبق عليها توصيف هبرماس للباثولوجيا الاجتماعية في نطاق الدولة الأمة: فهي في جانب خطر منها «نزاعات جديدة» تأخذ شكل «الدفاع عن أشكال الحياة التواصلية ضدّ مفاعيل التشيّؤ الناجمة عن المنظومات الفرعية للدولة والاقتصاد»[146].

هذه الترجمة

على خلاف الترجمتين الإنكليزية[147] والفرنسية[148] اللتين نقلتا المجلد الأوّل عن الطبعة الأولى أو الثانية، والمجلد الثاني عن الطبعة الثالثة، اعتمدنا في هذه الترجمة العربية على الطبعة الرابعة التي صدرت في عام 1987. وهي، علاوة على التنصيص على أنها «طبعة منقّحة» أو تمّت «**مراجعتها**» (durchgesehen)، وعلى كونها الطبعة المعتمدة منذئذ بين الباحثين، هي تحتوي على «توطئة للطبعة الثالثة»[149] لم يتسنَّ للمترجم الإنكليزي ولا للمترجم الفرنسي أيضًا ترجمتها. وهو ما وضع الترجمة العربية في موقع منهجي تنقيحي يسمح لها بالتنبيه في كل مرة، وذلك مثبَت في موضعه، على الاختلافات أو العبارات الساقطة، التي نعثر عليها عند مقارنة هذه الترجمات مع النص الأصلي في طبعته الرابعة. وسواء أكان ذلك ناجمًا عن «التنقيح» الذي قام به هبرماس بنفسه[150] أو عن تصرّف من

---

(145) Ibid., p. 13.

(146) Ibid.

(147) يُراجع مناقشة هذا الأمر في مقدّمة الترجمة الإنكليزية: Thomas McCarthy, «Translator's Introduction,» in: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 1: *Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984), p. vi; volume 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston: Bacon Press, 1987).

(148) يُقارن: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), tome I: *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Jean-Marc Ferry (trad.); tome II: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Jean-Louis Schlegel (trad.) (Paris: Fayard, 1987).

(149) Habermas, *Handlungsrationalität*, Foreword to the 3rd ed., pp. 3-6.

(150) يُقارن: Pál Dombos, «Habermas's Self-Correction,» in: *Review of Sociology*, vol. 13, no. 2 (2007), p. 7: «Professor McCarthy answered the following: '... Habermas went through the completed translations and made whatever changes he thought suitable for the English edition ... I made no changes myself».

المترجم الإنكليزي أو غفلة من المترجم الفرنسي فقد وجدنا أن من المفيد للقارئ العربي أن يعلم بذلك على نحو يمكّنه من بلورة رأي عالمي حول حيثيات تلقّي النص الذي بين يديه، خاصة أن يفهم أنه نصّ مركّب ومتحرّك دفع هبرماس نفسه إلى أن يراقب الترجمة الإنكليزية التي قام بها صديق مقرّب منه، فسمح لنفسه بأن يصاحب أفكاره في هجرتها إلى لغة أخرى، وأن يدخل عليها بعض المراجعات. والتنبيه على الاختلافات بين النص الأصلي والترجمة الإنكليزية خاصة هو مجسّ طريف لرصد نوع التردّدات التي صاحبت طريقة هبرماس في الكتابة حول قضايا ما لبث يطوّر أدوات استشكاله أو معالجته لها[151].

شرعت في نقل الكتاب بمجلديه منذ تموز/ يوليو 2013 وفرغت منه في تموز/ يوليو 2017، وتلك أربع سنوات بحيث استغرق كل مجلد منهما سنتين اثنتين. إلا أن اهتمامي بفكر هبرماس ليس جديدًا. فهو هاجس يعود إلى وقت مبكّر حيث كانت مهجتي الفلسفية تبحث عن نفسها ووجدت بعض قرابة متأصّلة لها في التراث الألماني في خطّ عميق يمتدّ من كانط إلى هبرماس. كان عنوان مقالتي الأولى المنشورة في عام 1991 هو «هبرماس أمام هايدغر أو كيف الكلام على الفلسفة»[152]، وهو اهتمام أخذ يقودني نحو العمل على تبيئة مصطلحاته وتملكها فلسفيًا في مقالة منشورة في عام 1995 كان عنوانها «جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»[153]، ثمّ خاصة عند الاشتغال على متن هايدغر في رسالة دكتوراه الدولة التي ناقشتها في حزيران/ يونيو 2003 تحت عنوان «الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهايدغرية مع هيغل»[154]. ففي هذه الرسالة كان لهبرماس[155] دور حاسم في عملي على بلورة ملامح المنعرج الهرمينوطيقي في مسيرة هايدغر بوصفه يحتوي بشكل

---

(151) Ibid., pp. 10 sq.

(152) فتحي المسكيني، «هابرماز أمام هايدغر أو كيف الكلام على الفلسفة؟»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 84-85 (كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1991)، ص 21-25.

(153) فتحي المسكيني، «جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد 15-16 (1995)، ص 27-47. ظهر أيضًا في: **دراسات عربية**، السنة 32، العدد 5-6 (آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 1996)، ص 54-67.

(154) فتحي المسكيني، «الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهايدغرية مع هيغل»، 3 مج (رسالة لنيل دكتوراه الدولة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2003).

(155) المرجع نفسه، ص 12-20، وخاصة ص 1238-1249، 1264-1267

غير مباشر على نظرية في المعقولية كنت أعتبرها صيغة فينومينولوجية من إشكالية نظرية الفعل التواصلي لدى هبرماس. وهو افتراض اعترف به هبرماس نفسه وعمل على تجذيره أو إعادة بنائه بواسطة الوسائل المفهومية التي أعرض عنها هايدغر أو غادمير، نعني وسائل الحجاج التي توفّرها العلوم الاجتماعية. علاوة على أن ترجمة هبرماس هذه هي جزء من مشروع كبير ضمّ في ترجماتي السابقة أسماء كانط[156] ونيتشه[157] وهايدغر[158]، وربما يضمّ أسماء أخرى مثل جاك دريدا أو جوديث بتلر، يهدف إلى نقل أمّهات الكتب الفلسفية التي نفترض أنها أدّت دورًا خاصًا في رسم معالم الفكر الغربي والإنساني المعاصر.

لقد حرصنا على أن يشارك في تقديم هذا الكتاب العظيم إلى قرّاء العربية فيلسوف ألماني معاصر من حجم أكسِل هونيت، وهو الذي عمل مساعدًا لهبرماس في معهد ماكس بلانك (1982-1983) ثمّ في قسم الفلسفة بجامعة فرانكفورت (1983-1989)، ونال شهادة التأهيل في الفلسفة تحت إشرافه (1990)، وتبنى برنامج انتقال الفلسفة لديه من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة من أجل تجديد مقوّمات النظرية النقدية للجيل الثالث من مفكّري مدرسة فرانكفورت، وأصبح منذ عام 2001 مدير معهد البحث الاجتماعي، مهد مدرسة فرانكفورت، بل هو أيضًا من أشرف بنفسه على السياق الفلسفي المناسب لتلقي كتاب **نظرية الفعل التواصلي** في تقليد النظرية النقدية[159]. وقد راسلته في الغرض ووافق مشكورًا ببهجة فلسفية مثيرة على إثبات مقدّمة شخصية للترجمة العربية للكتاب واتفقنا في آخر المطاف على أن أفضل صيغة هي أن أنقل تقديم الكتاب الذي قام به هونيت لفائدة القارئ الألماني فهو نصّ ثاقب ومحيط بإشكالية الكتاب ورهاناته العميقة[160]. وتلك كانت طريقته في بسط علاقة اعتراف عميقة داخل آداب القراءة بين العرب والألمان في نوع من التحقيق الإنجازي للمقصد الأسنى من الفعل التواصلي، نعني التفاهم والتضامن بواسطة الترجمة.

---

(156) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل** (دار جداول: بيروت، 2012).

(157) فريدريتش نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق** (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010؛ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016).

(158) مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012).

(159) Honneth & Joas, «Einleitung».

(160) Axel Honneth (ed.), «Theorie des kommunikativen Handelns,» in: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, pp. 188-193.

تقديم أكسِل هونيت للترجمة العربية[1]

في هذه الدراسة واسعة النطاق، المؤلّفة من مجلّدين، التي يمكن بلا ريب أن تُعتبَر إلى حدّ الآن العمل الرئيس لهبرماس، استخرج هبرماس خلاصة عدد كبير من البحوث والدراسات الجزئية التي تعود إلى ستينيات القرن الماضي؛ لذلك تضمن الحجاج تأملات تأخذ في الاعتبار (Erwägungen) على حدّ سواء نظرية اللغة ونظرية في التطوّر السوسيو-ثقافي ومفهوم العقلانية ونظرية الفعل. لم يكن غرض الكتاب أن ينخرط هبرماس فحسب في طريق مراجعة التقليد السوسيولوجي من أجل أن يطوّر المفاهيم الأساسية لنظرية في المجتمع، تجد مركزها في فكرة عقلانية خاصة بالتفاهم اللغوي، بل مع تطوير إطار كهذا من المفاهيم الأساسية كان المطلوب أيضًا خلق إمكانية إعادة بناء الرؤى التي صاغها ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر **في جدل التنوير**، وذلك على مستوى متقدّم نظريًا، حيث يمكن القيام بنقدٍ معياري لمسارات العقلنة المهيمنة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، يكون معلّلًا بشكل نسقي.

أقام هبرماس بحثه بمجلّديه تقريبًا بحسب المقياس نفسه الذي كان تالكوت بارسونز قد سبق أن جعله أساسًا لدراسته المبكّرة عن **بنية الفعل الاجتماعي**[2]: إن

(1) وافق أكسِل هونيت مشكورًا على إثبات مقدّمة شخصية للترجمة العربية لهذا لكتاب. وهي تقديم الكتاب الذي قام به هونيت لفائدة القارئ الألماني، وقد ترجمناها إلى العربية، وأثبتناها هنا. ينظر:
Axel Honneth (ed.), «Theorie des kommunikativen Handelns,» in: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWW Fachverlage GmbH (Wiesbaden: 2006).

(2) بالإنكليزية في النص الألماني.

عمليات إعادة بناء تاريخ النظريات التي وضعها المؤلّفون الكلاسيكيون في علم الاجتماع هي في تناوب حثيث مع فواصل تأملية (Zwischenbetrachtungen) وُظّفت نسقيًا على نحو بحيث إنه من أجل إقامة مشروع **نظرية في الفعل التواصلي** إنما يتم في النهاية تجميع حجج (Argumente) يمكن أن تُفهَم سواء باعتبارها نتائج حاصلة عن تصحيح ذاتي داخلي لهذا الاختصاص أو أيضًا بوصفها استدلالًا مستقلاً عنه. وإن الخطوة الأولى التي قام بها هبرماس من أجل تحويل مقدّمات نظريته في التواصل إلى نظرية في المجتمع هي إقحام مفهوم «عالم الحياة» (الباب السادس، الفصل الأول). صحيح أن هذه المقولة سبق أن كان لها دور مهم في نقده الأصلي لأطروحة التكنوقراطية[3]، لكنها الآن أُقحمت نسقيًا على نحو يفصلها عن حدود التقليد الفينومينولوجي، وذلك بوصفها مفهومًا تكميليًا للفعل التواصلي. وما يشكل خلفية هذا المسار من التفكير هو الاعتبار القاضي أن كل عملية (Akt) تفاهم لغوي تتحرّك بعدُ دائمًا في إطار تعريفات للمقام (Situationsdefinitionen) معترَف بها على نحو بيذاتي؛ وإن الأعمال التأويلية التعاونية، التي يقع القيام بها في سيرورة التفاهم، لا تعيد دائمًا من جديد استخدام كل مكوّنات المقام مع كلّ تعريف، بل تنبني من جهتها على عدد لا يحيط به البصر من القناعات المستقرّة (eingelebt). وإن أفقًا كهذا من الفرضيات الخلفية المتقاسَمة على نحو بيذاتي، حيث يكون كل مسار تواصلي متضمنًا سلفًا، هو ما يسميه هبرماس «عالم الحياة»؛ إنه يتصوّره بوصفه نتيجة الفعل التواصلي الذي تخثّر وتحوّل إلى قناعات ثابتة، نعني بوصفه النتاج التاريخي للجهود التأويلية للأجيال الماضية. وبذلك يشكّل عالم الحياة مجرى نهر المعرفة التوجيهية المألوفة حدسيًا، حيث يمكن لتيار المسارات التواصلية الاجتماعية أن يستمرّ في التدفّق من دون خطر التوقّف.

إن أعضاء مجتمع ما، كما بين ذلك هبرماس في الخطوة النسقية الثانية من حجاجه (الباب السادس، الفصل الثاني)، لا يكتفون بنقل قناعاتهم الخلفية فحسب، بل هم في ثنايا مسارات التعلّم التي لا مفرّ منها إنما يوسّعون أيضًا في الوقت نفسه من معرفتهم بعالم الحياة الخاص بهم. ومن رحم هذه الأفكار الكبرى استنبط هبرماس التصوّر الذي من خلاله حاول أن يوسّع النظرية الكامنة في أساس

---

(3) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: 1968).

عقلانية الفعل ويحوّلها إلى مفهوم ديناميكي. أما نواتها فتشكّلها الفكرة القاضية بأنه عن طريق مسارات التعلّم العرفانية فحسب إنما تتمايز المعرفة الموجِّهة لعالم الحياة تمايزا أنطولوجيًا واسعًا إلى حدّ تبرز معه ثلاث علاقات أساسية مع العالم (الطبيعي والاجتماعي والذاتي-الباطني)؛ الواحدة بمعزل من الأخرى، وتستقلّ بذاتها في شكل جوانب عقلانية للفعل التواصلي منفصلة على حدة في كل مرة. ويستفيد هبرماس هنا من نقل علم النفس التطوّري لدى جان بياجيه إلى تاريخ الوعي على مستوى النوع، وذلك من أجل تفسير منطق هذه المسارات التعلّمية الشاملة؛ فهو ينظر إلى الآلية التي تقود إلى تمايز المنظومات التأويلية لعالم الحياة بوصفها في حقيقة الأمر المسار نفسه نحو نزع المركزية (Dezentrierung) العرفانية الذي كان بياجيه قد أثبته بالنسبة إلى التطوّر العقلي للطفل. وكل تقسيم صوري للكون إلى ثلاثة أبعاد للواقع، والذي يمثّل الفرضية المسبقة للتعامل المتفكّر مع الواقع الفعلي ومن ثم شرط مسارات التفاهم اللغوي، يحدث على مستوى عالم الحياة بوصفه مسارًا لنزع تدريجي للمركزية عن فهمٍ للعالم يحمل في بادئ الأمر سمة مركزية اجتماعية معينة.

بلا ريب، إن إعادة إنتاج أي مجتمع لا تقدّم نفسها إلى حدّ الآن إلا بوصفها مسارًا من التجديد الرمزي لعالم الحياة الاجتماعي-الثقافي الخاص بذلك المجتمع؛ وإن عقلنة الفضاء الاجتماعي الداخلي التي تحدث في شكل نزع تدريجي للمركزية عن صورة العالم الثقافية، تحدث تحريرًا (Freisetzung) للفعل التواصلي من التوجّهات التقليدية المكرّسة، وبالتالي توسّع المجال أمام مسارات التفاهم اللغوي. ومع ذلك فإن تطوّر المجتمعات لا يزدهر في التجديد الرمزي لعوالم الحياة الاجتماعية؛ إن إعادة إنتاج المجتمع تعتمد أيضًا بشكل أساسي على تملّك الموارد الطبيعية، التي من خلالها يتم الحصول على الشروط المادية للحياة الاجتماعية. وطبقًا لهذا، كما رأينا ذلك سابقًا في مقابلته المبكّرة بين «العمل» و«التفاعل»[4]، يميز هبرماس مهمة إعادة الإنتاج الرمزية من إكراه إعادة الإنتاج المادية، والتي في عدادها، وعلى نحو يتخطى العمل الاجتماعي، يحتسب أيضًا ممارسة الإدارة السياسية. وعلى نحو مغاير لبحوثه الأولى، فإن هبرماس لا يهتم هنا

(4) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: 1968).

بالتناقض الذي يقف عنده توجّهَا الفعل اللذان يقودان التواصل والعقلانية الغائية بحدّ ذاتهما، بقدر ما يهتم بالتناقض الذي يوجد بين الأشكال التنظيمية لهذين النوعين من الفعل. وذلك أن المستوى النسقي الثالث من نظريته عن المجتمع يبلغ إليه عند الإقرار بأن تلك النشاطات العقلانية بمقتضى غاية، التي تساهم في إعادة الإنتاج المادية لمجتمع ما، على خلاف الأفعال التواصلية، لا يمكن أن يتآلف بعضها مع بعض إلا عبر آليات وظيفية. والتمييز الذي وضعه هبرماس هو بذلك ذو دلالة كبرى، لأنه تمييز سوف يتم بمساعدته تعليل عملية إدخال نظرية المنظومات على مستوى نظرية الفعل: إذا كانت إعادة الإنتاج الرمزية للمجتمعات تجري دومًا عبر آلية الفعل التواصلي، حيث يجب أن تكون في متناول منظور ينطلق من داخل عالم الحياة الاجتماعية، فإن إعادة الإنتاج المادية للمجتمعات ينبغي أن تُحلَّل بوصفها مسارًا للحفاظ على المنظومة، من أجل أنه في إطارها لا يمكن للنشاطات الغائية المطلوبة للذوات أن تتناسق في ما بينها إلا بشكل وظيفي، وبالتالي بشكل مستقلّ عن مقاصد الفعل.

استخدم هبرماس هذا التمييز بين شكلَي الإدماج في الفعل الاجتماعي، وبسبب ربطهما بمهمتين مختلفتين من إعادة إنتاج المجتمع تعرض في الأدبيات المتخصصة إلى نقد شديد(5)، وهو تمييز كان الغرض منه أن يتمكّن من وصف التطوّر الاجتماعي تحت زاوية النظر المزدوجة التي تهم، من جهة، عقلنة عالم الحياة، وزيادة تعقّد المنظومة، من جهة أخرى. ومع افتتاح منظور كهذا هيأ هبرماس الخطوة النسقية الرابعة لحجاجه، والتي تحتوي على الخلاصة الحقيقية لتصوّره عن المجتمع وهو تصوّر على مرحلتين أو مستويين (zweistufig). ويتمثّل ذلك في الإقرار أنه في مجرى التطوّر السوسيو-ثقافي قد انفصلت آليات الإدماج في المنظومة عن أفق عالم الحياة المجتمعي انفصالًا هو من القوّة بحيث إنها استطاعت أن تظهر بوصفها أشكالًا قائمة بذاتها من تنسيق الفعل الاجتماعي وأن تكوّن دوائر مستقلّة من الأفعال. إن الثنائية المنهجية التي تقابل بين «الإدماج في المنظومة» و«الإدماج في المجتمع»، والتي كان يجب في بادئ الأمر ألا تصف

---

(5) Axel Honneth & Hans Joas, *Kommunikatives Handeln Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986).

سوى منظورين متكاملين من تحليل عين مسارات التطوّر نفسها، وهي بذلك انقلبت بالنسبة إلى هبرماس على طريق عقلنة الفعل الاجتماعي إلى ثنائية تجريبية بين «المنظومات» و«عالم الحياة».

من أجل تعليل هذه الأطروحة القوية التي حاول بها هبرماس أن يبرّر إقحامه مفهوم المنظومة، والذي شابته نزعة ماهوية، تبريرًا تاريخيًا بوجه ما، أبرز (هبرماس) من مسار العقلنة الاجتماعية تلك اللحظة التاريخية حيث كان نزع المركزية عن معرفة عالم الحياة قد بلغ شوطًا من التقدّم الواسع بحيث استطاعت دوائر الفعل المحيدة معياريًا أن تستقرّ وتتوطّد؛ وهذه بحسب تصوّره في هذه المرحلة هي الحالةُ التي يتم فيها أيضًا، نتيجة فكّ الارتباط بين الفعل التواصلي وتوجّهات القيم الجزئية، انفصال جوانب التوجّه نحو النجاح عن جوانب التوجّه نحو التفاهم بعضها عن بعض. ومن ثم فإن الذوات هي، على أساس فهمها المتمايز للعالم، مهيأة عرفانيًا بحيث إن أفعالها ما عاد يترابط بعضها مع بعض بواسطة التفاهم التواصلي فقط، بل أيضا عبر مجرّد معلومات إمبريقية، يتفق هبرماس مع تالكوت بارسونز على أن ما يشكّل حاملًا لها يسمى «وسائط التواصل» (الباب السابع). ومن مختلف وسائط التواصل التي يمكن أن تتمايز من زاوية كونها إما أنها تكثّف التفاهم اللغوي فقط أو أنها تعوّض عملية التخفيف (Entlastungsleistung) تمامًا، فإن الوسائط الأولى بالنسبة إلى هبرماس هي وحدها التي يمكن أن تقود إلى بلورة منظومات فعل منظمة على نحو عقلاني بمقتضى غاية. وذلك أنه مع تطوّر المال وإرساء سلطة منظّمة في شكل دولة إنما ينشأ في ثنايا التطوّر الاجتماعي نوعاَ وسائط التحكّم اللذَين بمقدورهما، من خلال تجنب (Umgehung) كلّ جهد تواصلي لغوي، أن ينسّقا بين الأفعال العقلانية بمقتضى غاية، التي تساهم في التغلّب على مصاعب إعادة الإنتاج المادية.

بالاستناد إلى فكّ الارتباط التاريخي بين «المنظومة» و«عالم الحياة»، والذي لم يكن إثباتُه أمرًا مسلّمًا به، برّر هبرماس إقحام مفهوم المجتمع المكوّن من مستويين، والذي يمثّل حجر الزاوية في تصوّره. وعلى الرغم من أن مسار التفاهم التواصلي نُظر إليه بوصفه الآلية الأساسية لإعادة الإنتاج حتى للمجتمعات الحديثة، فإنه في الوقت نفسه، من حيث هو نتاج تاريخي، يفترض وجود دوائر

فعل كهذه خالية من المعايير، والتي لا تكون مفتوحة إلا أمام تحليل يعتمد نظرية المنظومات. إن تشابك نظرية التواصل ومفهوم المنظومة إنما يثبت نفسه بوصفه العنصر الجوهري في أي نظرية سوسيولوجية عن الحداثة: كلّ تحليل لمسارات التفاهم، التي من خلالها تعيد المجتمعات اليوم إنتاج نفسها على أساس عالم الحياة الخاص بها، يتطلّب استكماله عبر تحليل المنظومة، الذي بالاستعانة به يتم البحث في الأشكال المنظوماتية لإعادة الإنتاج المادية. وانطلاقًا من هذا البناء الثنائي ظفر هبرماس آخر المطاف في الخطوة الأخيرة من حجاجه بالإطار أيضًا الذي في نطاقه حاول أن يطوّر تشخيصه عن العصر؛ وقد انبثق الحافز المركزي لديه من اعتزامه تأويل مسار **جدل التنوير** (Dialektik der Aufklärung) على نحو بحيث يمكن أن يتم تفادي تبعات الاستسلام (resignativ)، تلك التي كان أدورنو وهوركهايمر يريان نفسيهما مدفوعين إليها دفعًا. ولهذا الغرض فإن شأن نظرية المجتمع المطوَّرة هو أن توفّر الوسائل الحجاجية: فإنه في ضوئها إنما اتّضحت المركّبات التنظيمية المستقلّة بنفسها منظوماتيًا، تلك التي لم يكن بمقدور أدورنو وهوركهايمر أن يريَا فيها سوى الطور النهائي من منطق متعلّق بالسيطرة على الطبيعة، وذلك بوصفها، هي بدورها، نتاجًا اجتماعيًا لعقلنة عالم الحياة الاجتماعية. لكن ما ظهر بوصفه نزعة مأزومة للعصر الحاضر ليس وجود الأشكال التنظيمية العقلانية بمقتضى غاية للحياة الاجتماعية بما هي كذلك، بل هو أوّلًا اختراقها تلك المناطق الداخلية للمجتمع، التي تعتمد في قوامها الخاص على مسارات التفاهم التواصلي: على هذه الظاهرة، نعني «استعمار عالم الحياة الاجتماعية» (الباب الثامن)، أقام هبرماس إذًا تشخيصه الخاص حول أمراض (Pathologie) الحداثة: «إن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تمكّن من زيادة في تعقّد المنظومة، والذي يتضخّم على شاكلة بحيث إن ضرورات (Imperative) المنظومة المطلقة العنان من شأنها أن تضرب القدرة على إدراك عالم الحياة التي تحوّلت بسببها إلى شيء أداتي». (المجلد الثاني، ص 232).

بهذه النتيجة فإن بحث هبرماس، كما صار يمكننا أن نقول اليوم، إنما يمثّل مرّة أخرى محاولة نسقية لعقد الصلة بين التحليل الفلسفي ونظرية المجتمع، يندر أن نجد لها مثيلًا في النصف الثاني من القرن العشرين؛ إذ بالانطلاق من فكرة فلسفية عن العقلانية التواصلية، صُممت على مستوى المفاهيم الأساسية فكرة

عن الفعل سمحت بعقد تمييز نسقي بين نمطين من العقلنة الاجتماعية: فعلى الضدّ من نزعة سائدة في علم الاجتماع نحو اختزال مسار التحديث في خطاطة حول ازدياد العقلانية الغائية، حاول أن يدعّم فكرة وجود قوّة معقلِنة (rationalisierend) في صلب التفاهم اللغوي وذلك على نحو تجريبي بحيث إنه تعهّد أن يكشف تحت الهيكل المؤسساتي للمجتمعات الحديثة عن آثار مسار ثانٍ؛ مسار أخلاقي للعقلنة. إن ما ساهم به هبرماس من أجل استمرار تطوّر علم الاجتماع، وما جعله يصبح منذ الآن واحدًا من «الكلاسيكيين» في هذا الاختصاص، إنما يدين به على نحو واسع إلى المجهود المشار إليه: ذاك الذي يسعى إلى توسيع مخزون المقولات الأساسية لنظرية المجتمع الكلاسيكية على شاكلة بحيث يصبح هذا البعد من العقلنة الاجتماعية قابلا للإدراك بشكل نسقي، عقلنة لا تدين بنفسها إلى ازدياد حدّة العقلانية الغائية، بل إلى تنامي العقلانية التواصلية.

توطئة إلى الطبعة الثالثة

يقع إعداد طبعةٍ جديدة لهذا الكتاب في الوقت الذي بدأ استقبالٌ جدي له يأخذ مجراه، إذْ إن مواقف الاستياءِ وسوءِ الفهم الأولى قد هدأت، وحتى في أوساط المختصين تراجعت حدةُ الخصومة[1]، أو بالأحرى الردود[2] الدفاعية التي تصدر عن مناظرة في شأن الأشياء ذاتها[3]. وفي النقد الذي تم إلى حد الآن برزت جبهاتٌ لا يمكنها في السياق المعاصر أن تفاجئنا. لقد تم الدفاع عن فلسفة الوعي ضد تغيير البراديغم الذي شُرع فيه، وعلى وجه الخصوص تمت المنافحة عن التصور الفينومينولوجي لعالم الحياة (Lebenswelt)، وذلك ضد المحاولة الرامية إلى إعادة صياغته بالاستناد إلى نظرية في التواصل[4]. وقد أثار ريتشارد

---

(1) St. Breuer, «Die Depotenzierung der Kritischen Theorie,» *Leviathan*, vol. 10 (1982), pp. 133 ff., and E. Vollrath, «J. Habermas' fundamentalistischer Fehlschluß,» *Der Staat*, vol. 22 (1983), pp. 406 ff.

(2) R. Bubner, «Rationalität und Lebensform,» in: *Handlung, Sprache und Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), pp. 295 ff.; N. Luhmann, «Autopoiesis, Handlung und Kommunikative Verständigung,» in: *Z. f. Soziologie*, vol. 11 (1982), pp. 366 ff., and R. Münch, «Von der Rationalisierung zur Verdinglichung der Lebenswelt,» *Soz. Revue*, vol. 5 (1982), pp. 390 ff.

(3) H. Brunkhorst, «Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft,» *Soz. Welt*, vol. 34 (1983), pp. 22 ff., H. Brunkhorst, «Kommunikative Vernunft und Rächende Gewalt,» *Sozialwiss. Literatur-Rundschau*, no. 8-9 (1983), pp. 7 ff.; A. Giddens, «Reason without Revolution?,» *Praxis International*, vol. 2 (1982), pp. 318 ff.; D. Misgeld, «Critical Theory and Sociological Theory,» *Philos. Soc. Science*, vol. 14 (1984), pp. 78 ff.; T. Nørager, «Normativiteten hos Habermas,» in: J. E. Andersen, H. J. Schanz and P. Stounbjers (eds.), *Det Moderne* (Aarhus: [Modtryk], 1983), pp. 68 ff.; M. Rasmussen, «Communicative Action and Philosophy,» *Philos. and Social Criticism*, vol. 9 (1982), pp. 1 ff.; J. Thompson, «Reading and Understanding,» *TLS* (8 April 1983), and A. Wellmer, «Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment,» *Praxis International*, vol. 3 (1983), pp. 83 ff.

(4) U. Mathiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns* (München 1983).

روورتي بعضَ الريبة ضد ادعاء الكونية الذي عليه ينبغي أن تقوم إعادةُ بناءِ مفهومِ العقل في معنى العقلانية (Rationalität) التواصلية، على الرغم من الإعراض عن نزعة التأسيس الأصولية في الفلسفة الترنسندنتالية التقليدية[5]. وقد رفع توماس ماكارثي ضد المفهوم الإجرائي للعقلانية مقطعًا من الإرث الهيغلي، لكونه لا يرتضي بتشتتِ العقل إلى مركباتِ عقلانيةٍ متباينة وإلى ما يقابلها من جوانب الصلاحية[6]. وفي هذا السياق يقف أيضًا النقد المتجدد للنزعة الصورية في الإتيقا، ونعني بذلك المنافحة عن السنة الأخلاقية (Sittlichkeit) ضد مجرد الأدب الخلقي (Moralität)[7]. وقد تمسك هربرت شنيدلباخ باستعمالٍ وصفي لمفهوم العقلانية وجادل في الاستتباعات المعيارية لفهم المعنى، تلك التي حاولتُ أن أعللها انطلاقًا من الترابط الداخلي بين الدلالة والصلاحية[8].

وبمقدار ما يمكنني أن أرى، يتعلق الأمر في هذه الحالات جميعًا باعتراضاتٍ ينبغي على الأرجح أن تستفزني نحو تدقيقِ أطروحتي وتطويرِها أكثر مما تدفعني نحو تصحيح ما لأي أخطاء[9]، ولهذا تظهر النشرة الجديدة من دون تغيير، إذ اكتفيت بإدخالِ تحسينيْن لفائدة الطبعة الأميركية (المجلد الأول، 452، 510 [من الطبعة العربية]) واستكملتُ الإشارة إلى بعض المراجع.

إلا أني أود أن أخص بالذكر اعتراضيْن في الأقل ظهر لي أنهما مبرران، فإن جونا بيرغر[10] لفت انتباهي في اتصالٍ مع أطروحة الاستعمار (Kolonialisierung)

---

(5) R. Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity,» *Praxis International*, vol. 4 (1984), pp. 32 ff.

(6) Th. McCarthy, «Rationality and Relativism,» in: J. B. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas-Critical Debates* (London: [MacMillan Press], 1982), pp. 57 ff.; Th. McCarthy, «Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action,» *Praxis International*, vol. 4 (1984), pp. 177 ff.

(7) R. Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte,» pp. 198 ff., and J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit,» pp. 218 ff. in: H. Schnädelbach, *Rationalität* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1984).

(8) H. Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie,» *Philosophische Rundschau*, vol. 29 (1982).

(9) لقد عملت في الأثناء على تطوير أوسع لنظرية الخطاب في الإتيقا ضمن:
J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1983).

(10) J. Berger, «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie,» *Z. f. Soziol.*, vol. 11 (1982), pp. 353 ff.

إلى تحيزٍ غير ضروري. إن الظواهر التي تجذب اليوم انتباه المعاصرين لا يمكن بأي وجه أن تُفسر من طريق الاختلالات التي تطرأ على منظومة (systemisch) عوالم الحياة المعقلَنة في شكل تواصلي فحسب، بل إن ضرورات عالم الحياة تؤدي على الأرجح، من جهتها إلى انسدادات في منظومة اقتصادية رأسمالية مبنية على تحييد البيئة أو العوالم المحيطة. ولقد ألزمت نفسي إلزامًا شديدَ الموثِقِ بأن أتخذ لها هدفًا هو إعادة صوْغ مفهومِ ماركس عن التجريد الواقعي على نحو مفيد في نطاق التأملات المعاصرة بناءً على خط واحد في النظر، ولهذا السبب لم أستنفد المخزون التحليلي للمقاربة التي جرى بسطها ها هنا.

لقد نبهني إ. سكآي[11] إلى صعوبة كامنة في تحليل الأوامر البسيطة (المجلد الأول، 486 وما بعدها)، فمن أجل أن نفهم فعلًا طلبيًّا غير مأذون معياريًّا «أ ض»[12]، لا يكفي أن نعرف شروط الاستيفاء التي من شأن «ض» (p)، نعني أن نعرف ماذا يجب على المخاطَب أن يصنع أو يترك. إن المستمع لا يفهم المعنى المتضمَّن-في-القول (illokutionär) الخاص بالطلب إلا متى ما علم أن المتكلم يجوز له أن يتوقع فرض إرادته على السامع. ينبغي عليه أن يعرف أن المتكلم يقرن طلبه بادعاءِ سلطة ما يستطيع أن يدعمه بقدرة حاضرة على العقوبة. ولهذا السبب، فإن شروط المقبولية الخاصة بتعبير (Äußerung) وقائعي عن إرادة ما إنما تدخل فيها، إلى جانب شروط الاستيفاء، شروط العقوبة أيضًا. وهذه بلا ريب لا تنتج من المحتوى الدلالي للفعل المتضمن-في-القول ذاته. إن قدرة ما على العقوبة لا تقترن دومًا مع فعل كلامي (Sprechhandlung) ما إلا عَرَضًا أو في شكل خارجي، وهذا الأمر حملني على الاعتقاد بأن أوامر بسيطة كهذه ينبغي أن تتم معاملتها على غرار التأثيرات-بالقول (Perlokutionen) (المجلد الأول، 524). إلا أنه سوف ينبغي عندئذ على الأفعال المتضمنة-في-القول، التي إليها تنتمي الأوامر من دون شك، أن تكون منصهرة في سياقات الفعل الاستراتيجي، وذلك ينبغي أن يقود إلى هذه النتيجة التي لا تخلو من مفارقة: لدى تنفيذ أوامر كهذه ينبغي على المتكلم **من زاوية النظر نفسها** أن يكون قادرًا على الفعل على نحو

(11) ظهرت مقالة سكآي (Skjei) وإجابتي عنها ضمن: *Inquiry*, vol. 28, no. 1 (1985).

(12) «Ip». حيث ترمز «أ» إلى الأمر، و«ض» إلى المحتوى القضوي. (المترجم)

موجه نحو التفاهم (verständigungsorientiert) ونحو النجاح (erfolgsorientiert) في الوقت ذاته. وقد أشرت ضمن ردي على سكآي إلى السبيل التي منها أريد أن أواجه هذه الصعوبة[13].

تبعًا لاقتراح كلاوس شولر، استكملت فهرس المحتويات بعرض مفصل لا بد من أنه ييسر على القراء وجهتهم. وخدمةً لهذه الغاية ظهرت في هذه الأثناء «دراسات تمهيدية وإضافات على نظرية الفعل التواصلي» (Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns).

فرانكفورت، في أيار/ مايو 1984

ي. هـ.

(13) صحيح، والحق يُقال، أن المتحصل عليه بواسطة الأوامر البسيطة هو مفعولٌ شرطي منسق للفعل على ادعاء ما للسلطة وليس على ادعاء ما للصلاحية؛ لكنه كان من الخطأ تحليل طريقة اشتغال هذا الادعاء للسلطة وفق أنموذج التأثير الاستراتيجي على خصم ما. إنه في **الحالات القصوى** وحدها إنما يجد تعبير أمري عن إرادة ما، المراعاةَ التي من شأنها فقط، على أساس مجرد، الخضوع للعنف بسبب التهديد بالعقوبات، ففي الحالة العادية تعمل الأوامر البسيطة بلا ريب **في إطار** الفعل التواصلي، وذلك لأن موقف السلطة الذي عليه يبني المتكلم الادعاء المرفوع بواسطة أمره، معترَف به من المخاطبين، ومعترَف به ولو انبنى هذا الموقف على سلطة معتادة على الوقائع. وفي أي حال، فهو لا يرتكز صراحة على نفوذ معياري. هكذا، أريد أن أجعل مستساغًا أن الفصل الحاد بين الأوامر المخولة معياريًّا والأوامر البسيطة لا يمكن أن يبقى، وأنه توجد بالأحرى استمرارية بين السلطة المعتادة على مجرد الوقائع والسلطة المتحولة إلى نفوذ معياري. وعندئذ يمكن حقًا أن تُحلل **كل** الأوامر التي نعزو إليها قوة متضمنة-في-القول، وفقًا لمقياس الطلبات المخولة معياريًّا. وما كنت اعتبرته على سبيل الخطأ بمثابة فرقٍ نوعي، يتقلص من هذا المنظور إلى فرق في الدرجة.

توطئة إلى الطبعة الأولى

ضمن مقدمة كتاب **منطق العلوم الاجتماعية**[1] قبل أكثر من عشرة أعوام خَلَتْ، انعقد ليَ الأملُ على بلورة نظريةٍ في الفعل التواصلي (Theorie des Kommunikativen Handelns). كان الاهتمام المنهجي الذي كنت أربطه عندئذ بنحوٍ من «التأسيس النظري - اللغوي (sprachtheoretisch) للعلوم الاجتماعية»، قد ترك المكان لاهتمام جوهري. ليست نظرية الفعل التواصلي نظريةً على النظرية (Metatheorie)، بل بدايةٌ نحو نظرية في المجتمع، تسعى جاهدة إلى إثبات مقاييسها النقدية. ولا أفهم تحليل البنى العامة للفعل الموجه نحو التفاهم (verständigungsorientiert) باعتباره مواصلة لنظرية المعرفة بوسائل أخرى. وبلا ريب كان لي مثلٌ وقدوةٌ في نظرية الفعل التي طورها تالكوت بارسونز في عام 1937 في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*)، بما تقوم به من ربطٍ بين إعادة البناء التاريخي للنظرية (theoriegeschichtlich) وتحليل المفاهيم، بيد أنها أربكتني وضللتني في الوقت ذاته، بسبب توجهها المنهجي. إن تشكيل المفهومات الأساسية والإجابة عن الأسئلة الجوهرية، متى ما تكلمنا لغة هيغل جيدًا، إنما يكونان رابطة لا تنفصم.

كنت أتوقع في أول الأمر أنني لن أحتاج إلا إلى تفصيل محاضرات كرستيان غوس التي ألقيتها في عام 1971 في جامعة بريستون، والتي أريد نشرها في سياق آخر، لكن هذا التوقع قد تبين أنه خاطئ. وكلما توغلت عميقًا في نظرية الفعل ونظرية الدلالة ونظرية الأعمال اللغوية (Sprechakttheorie)... وما شابَهَ ذلك من

---

(1) المقصود كتاب: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1970). (المترجم)

ميادين الفلسفة التحليلية، خرج الهدف من العمل كله أكثر فأكثر من أفق النظر عبر التفاصيل التي لا حصر لها. وكلما سعيت إلى إرضاء دعاوى التفسير لدى الفيلسوف، ابتعدت أكثر فأكثر عن مصلحة عالم الاجتماع الذي ينبغي عليه أن يسأل في ما يجب أن تفيد تحليلاتُ المفاهيم. كانت لدي صعوبات جمة في أن أعثر، لما كنت أريد قوله، على مستوى العرض (Darstellung) الذي يناسبه، وذلك أن مشاكل العرض، كما نعرف منذ هيغل وماركس[2]، ليست بخارجية عن مشاكل الموضوعات المدروسة (Sachproblemen). وفي هذا الموقف كانت نصيحة توماس أ. ماكارثي (Thomas A. McCarthy) مهمة جدًّا، إذْ شجعني على أن أتخذ لنفسي بدايةً جديدة.

إن الكتاب، كما هو مقدمٌ الآن، لم أنقطع عنه إلا ضيفًا على حلقة دراسية في أميركا، فإنما كتبته إبان السنين الأربع الأخيرة على نَفَسٍ واحد. أما المفهوم الأساسي للفعل التواصلي فقد طورته في الفاصل التأملي (Zwischenbetrachtung) الأول. وهو يفتح السبيل إلى مركب من ثلاثةِ موضوعات متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بدايةً ببلورةِ مفهومٍ عن العقلانية التواصلية، مبسوط على نحو ريبي كفايةً، ومع ذلك فهو يصمد أمامً الاختصارات العرفانية-الأداتية (kognitiv-instrumentell) للعقل، ثم بتصورٍ (Konzept) عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة (Lebenswelt) وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية (rhetorich) فحسب، وأخيرًا بنظرية في الحداثة، تفسر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضٍ أن ميادين الحياة المهيكَلة على نحو تواصلي باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل، المستقلة والمهيكَلة على نحو صوري. هكذا، صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكننا من بناءٍ مفهومي لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة.

أما المقدمة، فهي تؤسس الأطروحة القاضية بأن إشكالية العقلانية ليست مستوردة إلى علم الاجتماع من خارجه، فبالنسبة إلى كل سوسيولوجيا تدعي أنها تتوفر على نظرية في المجتمع، يثور المشكل المتعلق باستعمالِ مفهومٍ ما عن العقلانية (والذي هو معياري دومًا من حيث المضمون)، وذلك على مستويات

---

(2) M. Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt am Main: 1978).

ثلاثة، فهي لا يمكنها أن تتحاشى السؤال مابعد النظري (metatheoretisch) عن اقتضاءات العقلانية في شأن مفاهيمها الهادية عن الفعل، ولا السؤال المنهجي عن اقتضاءات العقلانية في شأن الولوج إلى مجال الموضوع من أجل فهم المعنى الذي من شأنه، ولا السؤال النظري - الإمبيريقي، آخر الأمر، بأي معنى يمكن لتحديث المجتمعات أن يوصَف بكونه ضربًا من العقلنة.

ساعدني التملك النسقي لنظرية التاريخ في العثور على مستوى الإدماج (Integrationsebene) الذي من خلاله يمكن أن نجعل المقاصد الفلسفية، التي انتشرت من كانط إلى ماركس، مقاصدَ مثمرة على الصعيد العلمي. وأنا إنما أعامل فيبر وميد ودوركهايم وبارسونز باعتبارهم كلاسيكيين، أعني بوصفهم منظرين للمجتمع، لا يزال لديهم شيءٌ ما ليقولوه لنا. وأما الاستطرادات التي ضُمنت في هذه الفصول، كما المقدمة والفاصلان التأمّليان، فهي كلها قد خُصصت لمسائل نسقية. وأما التأمل الختامي، فهو يجمع مباحث تاريخ النظرية (theoriegeschichtlich)[3] والمباحث النسقية في مساق واحد، فهو من جهة سوف يجعل التأويل المقترح عن الحداثة مستساغًا في صلته بنزعات القوْنَنة السائدة (Verrechtlichung)، ومن جهة سوف يدقق المهمات التي تطرح نفسها اليوم على نظرية نقدية في المجتمع.

إن بحثًا من هذا النوع، يستعمل مفهوم الفعل التواصلي دونما خجل، إنما يعرِّض نفسه اليوم لتهمة السقوط في أحبولة النهج التأسيسي (fundamentalistischer Ansatz). لكن وجوه التشابه المزعومة بين النهج التداولي - الصوري والفلسفة المتعالية الكلاسيكية، من شأنها أن تضعنا على مسار خاطئ. وبالنسبة إلى القراء الذين يضمرون شبهة كهذه، فأنا أوصيهم بأن يقرأوا الفصل الختامي[4] أولاً. وما كنا نستطيع أن نتأكد من البنى العقلانية (rational) الداخلية الموجهة نحو التفاهم

---

(3) في الترجمتين الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 15.

والإنكليزية: Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. xi.

يكتفي المترجم بلفظة «تاريخي» وليس تاريخ «النظرية». (المترجم)

(4) ينظر المجلد 2 لهذا الكتاب، ص 637 وما بعدها.

لو لم نكن نتوفر إلى الآن أمامنا – وإن كان ذلك دونما ريب بطريقة متشظية ومشوهة – على الأشكال الموجودة لعقلٍ مدعو إلى التجسد الرمزي والتموقع (Situierung) التاريخي[5].

أما الحافز المتأتي من التاريخ المعاصر (zeitgeschichtlich)، فهو حاضر بوضوح، إذ إن المجتمعات الغربية إنما كانت تقترب منذ نهاية الستينيات من حالة لم يعد فيها تراث المذهب العقلاني (Rationalismus) الغربي سائغًا على نحو لا جدال فيه. إن توطيد العلاقات الداخلية الذي تم تحقيقه على أساس التسوية التي تقودها دولة اجتماعية (ربما على نحو عجيب تحديدًا في ألمانيا)، إنما يتطلب اليوم دفع التكاليف النفسية – الاجتماعية والثقافية المتزايدة، كذلك ازداد الوعي حدة بعدم الاستقرار في العلاقات بين القوى الكبرى، والذي تم كبته فترة مؤقتة ولكن من دون التغلب عليه أبدًا. وفي خضم الاشتغال النظري على هذه الظواهر، يتعلق الأمر بجوهر التقاليد والإلهامات الغربية.

ما يريده المحافظون الجدد، وبأي ثمن، هو الإبقاء على الأنموذج الرأسمالي للتحديث الاقتصادي والاجتماعي، فهم يمنحون أول الأولويات إلى نمو اقتصادي تسهر عليه التسوية التي تقودها دولة اجتماعية، وهو أيضًا نمو يزداد اختناقًا. وضد تبعات التفكك الاجتماعي لهذا النمو، هم يبحثون عن ملجأ في تقاليد ثقافة الرجل الطيب (Biedermeierlic) المقتلعة من جذورها، ولكن المستدعاة بشكل خِطابي (rhetorisch). وإنه لمن الصعب أن نرى كيف يمكن استعادة (Rückverlagerung) المشاكل التي زُحزحت منذ القرن التاسع عشر، ولأسباب وجيهة، من السوق إلى الدولة، وكذلك كيف يمكن عملية ذهابٍ وإياب للمشاكل بين وسائط السلطة والمال[6]، أن يمنحانا قوةَ دفعٍ جديدة؟ وأقل من ذلك استساغةً وقبولًا، محاولةُ تجديد وسائد التراث (die Tradtionspolster) التي دمرها التحديث الرأسمالي بالاعتماد على وعي تاريخي مستنير. أما الإجابة عن أبولوجيا

---

(5) عن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ، يقارن: C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth Seele, Vernunft, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 16 f.

(6) «لعمليةِ ذهابٍ وإياب للمشاكل بين وسائط السلطة والمال»، هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية: Habermas, *Théorie de l'Agir*, p. 15. (المترجم)

المحافظين الجدد فهي نقدٌ للنمو، مشوبٌ أحيانًا بحدة مضادة للحداثة، موجهٌ ضد التعقد الفائق لمنظومات الفعل الاقتصادية والإدارية، كما ضد سباق التسلح الذي صار مستقلًّا. إن تجارب استعمار (Kolonialisierung) عالم الحياة التي تريد الجهةُ الأخرى أن تتلقفها وأن تحد منها بطريقة تقليدية، إنما تقود من هذه الجهة إلى معارضة جذرية. وحيثما تتفاقم هذه المعارضة إلى حد المطالبة بانعدام التمييز (Entdifferenzierung)[7] بأي ثمن، تفقد في المقابل تمييزًا مهمًّا. إن الحد من تزايد التعقد الإداري والمالي ليس مرادفًا أبدًا للتنازل عن أشكال الحياة (Lebensformen) الحديثة، ففي عوالم الحياة (Lebenswelten) المتمايزة تمايزًا عميقًا (ausdiffrenziert)[8] على نحو بنيوي، إنما تبرز لنا طاقة كامنة للعقل (ein Vernunftpotential) لا يمكن أن تُحمل على مفهوم تزايد التعقد في المنظومة.

بلا ريب، هذه الملاحظة لا تهم إلا الخلفية التحفيزية[9]، لا الموضوع المدروس على وجه التخصيص، وأنا إنما كتبت هذا الكتاب للذين يُبدون اهتمامًا محترفًا بأسس نظرية في المجتمع. وفي ما يتعلق بالشواهد المستقاة من منشورات باللغة الإنكليزية، والتي لا تتوفر ترجماتها، فإنها ستُقدم في أصولها. وأما ترجمة الشواهد من الفرنسية، فقد اهتم بها ماكس لوزر (Max Looser) مشكورًا[10].

بيد أن من يجب له الشكر أولًا إنما هو إينغ بيثران (Inge Pethran) الذي نسخ الصيغ المختلفة من المخطوطة ووضع مسرد المراجع، وهذا بلا ريب لا يعدو أن يكون حلقة في سلسلة من التعاون الذي دام عشر سنوات، ومن دونه لكنت عاجزًا بلا عون. كما أشكر أورسولا هرينغ فضلَها، فهي ساعدتني في الحصول على المراجع الضرورية، وفريد هيلم هربورث من دار زوركامب فيرلاغ لفضله.

(7) المعنى هو العودة إلى حالة غياب الفروق أو حالة اللاتمايز. (المترجم)

(8) المعنى هو التمايز العميق، المحسوم، الذي تم الذهاب فيه إلى النهاية. (المترجم)

(9) يقارن: حواري مع أ. هونيت وأ. كنودلير - بونت (E. Knödler-Bunte) وأ. فيدمان (A. Widmann)، في: *Ästhetik und Kommunikation*, vol. 45 (1981).

(10) «وأما الشواهد المستقاة من منشورات باللغة الإنكليزية، والتي لا تتوفر ترجماتها، فإنها ستُقدم في أصولها. وأما ترجمة الشواهد من الفرنسية فقد اهتم بها ماكس لوزر مشكورًا»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمتين الفرنسية (Habermas, *Théorie de l'agir*, p. 16) والإنكليزية Habermas, *Theory of Communicative*, p. 42. (المترجم)

وبعد، فهذا الكتاب يستند في ما يستند إلى المحاضرات التي ألقيتها في جامعة فرانكفورت وجامعة بنسلفانيا، فيلادلفيا، وفي جامعة كاليفورنيا، باركلي. وأنا مدين بالشكر لطلبتي ها هنا، لما أبدوه من نقاشات مثيرة محفزة، كما لزملائي في هذه الأماكن، وفي مقدمهم كارل أوتو آبل، وديك بيرنشتاين، وجون سيرل.

إذا كان عرضي، كما آمل، قد لازمته قسماتٌ خِطابية (diskursiv) قوية، فإن ما يتراءى ها هنا ليس سوى جو الحِجاج الذي يطبع مجال عملنا في معهد شتارنبرغر (Starnberger)، ففي ندوات الخميس التي كان يساهم فيها كل من مانفريد أوفرتار وفولفغانغ بونس وورينار دوبارت وكلاوس إيدر وغونتار فرنكنبيرغ وإيديت كيرش وزيغريد موشال وماكس ميلر وغيرترود نونر - فينكلار وأولريش رودل وإرنست توغندهات. تمت مناقشةُ أجزاء مختلفة من المخطوط بطريقة كانت مثمرة جدًّا بالنسبة إلي، وإنني أشكر إرنست توغندهات أيضًا على ثروة غزيرة من التعليقات. وكم تعلمت من الحوارات مع زملائي من الذين مكثوا مطوّلًا في المعهد، مثل جوهان بول أرنسون وشايلا بنحبيب ومارك غولد، أو الذين زاروا المعهد بطريقة منتظمة، مثل آرون سيكورال وهلموت ديوبيل ولورانس كولبيرغ وكلاس أوف وأولريش أوفرمان وتشارلز تايلور وألبريخت فيلمر.

معهد ماكس - بلانك للعلوم الاجتماعية
شتارنبرغ، في آب/ أغسطس 1981
ي. هـ.

-I-

مقدمة

مداخل إلى إشكالية العقلانية

تأمل تمهيدي: مفهوم العقلانية في علم الاجتماع[1]

شاعت التقاليد أن يتم الاشتغال على موضوع عقلانية الآراء والأفعال في الفلسفة، بل يمكن المرء أن يقول إن الفكر الفلسفي قد انبثق عن الطريقة التي بها صار العقل المتجسد في المعرفة والكلام والفعل، عقلًا متفكرًا في ذاته (das Reflexiv-werden)، فإن الموضوع الرئيس للفلسفة هو العقل[2]، إذْ جهدت الفلسفة منذ بداياتها لتفسير العالم على الجملة، وتفسير الوحدة في صلب تعدد الظواهر، وذلك بالاعتماد على مبادئ على المرء أن يجدها في صلب العقل وليس في التواصل مع معبودٍ (Gottheit) في ما وراء العالم، ولا حتى على وجه الدقة في العودة إلى علة كوسموس/ عالم (Kosmos) يتضمن الطبيعة والمجتمع. لم يكن الفكر اليوناني يهدف إلى ثيولوجيا ولا إلى كوسمولوجيا أخلاقية في معنى الأديان العالمية الكبرى، بل إلى أنطولوجيا، وإذا كان ثمة شيء مشترك بين المذاهب الفلسفية فهو مقصد التفكير في الكينونة أو في وحدة العالم من طريق عقدِ تفسيرٍ ما لتجارب العقل في تعامله مع ذات نفسه.

فيما أتكلم على هذه الشاكلة، أستخدم لغة الفلسفة التي سادت في الأزمنة الحديثة. لكن التراث الفلسفي، من حيث ما يقترح إمكانَ صورةٍ فلسفية عن العالم (Weltbild)، قد أصبح محل تساؤل وإشكال[3]، إذ لم يعد بإمكان الفلسفة اليوم أن

---

(1) هذا العنوان مذكور في قائمة المحتويات، لكنه غير مثبت في مكانه من الكتاب. وآثرنا إثباته لفائدته. كذا نفعل في الحالات كلها التي من جنس ذلك. (المترجم)

(2) B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg: 1946); H. G. Gadamer, «Platon und die Vorsokratiker,» *Kleine Schriften* (Tübingen: 1972), vol. 3, pp. 14 ff.; H. G. Gadamer, «Mythos und Vernunft,» in: *Kleine Schriften* (Tübingen: 1977), vol. 4, pp. 48 ff.; W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen* (Frankfurt am Main: 1978).

(3) J. Habermas, «Wozu noch Philosophie?,» in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main, 1981), pp. 15 ff.

تتعلق بجملة العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع في معنى ذلك النحو من المعرفة الشاملة (totalisierend). إن البدائل النظرية لصور العالم فقدت قيمتها، ليس بسبب التقدم الوقائعي (faktisch)[4] للعلوم التجريبية فحسب، بل أكثر من ذلك عبر الوعي المتفكر الذي يصاحب هذا التقدم. بوعي كهذا يعود الفكر الفلسفي على ذاته ناقدًا نفسه بنفسه (selbstkritisch)، أما بالسؤال عما يستطيع أن ينجزه بواسطة كفاءاته التفكرية في **إطار** المواضعات العلمية، فهو يتحول إلى فلسفة على الفلسفة[5]. على هذا النحو يتغير الموضوع ومع ذلك إنما يظل هو هو. على الدوام، حيثما تبلور في الفلسفة الراهنة حجاجٌ متسق في شأن نواة ثابتة من الموضوعات، سواء أكان ذلك في المنطق أم في نظرية العلم، في نظرية اللغة والدلالة، في الأخلاق ونظرية الفعل، وحتى في الجماليات، فإن الاهتمام يتوجه هنالك إلى الشروط الصورية لعقلانية المعرفة والتفاهم (Verständigung) اللغوي والفعل، أكان ذلك في نطاق اليومي (im Alltag) أو على صعيد التجارب المُعدة في شكل منهجي أو الخِطابات المُرتبة على نحو نسقي (diskurse). بذلك اكتسبت نظريةُ الحجاج دلالةً خاصة، حيث إن المهمة التي عُهدت إليها هي إعادة بناء المسبقات (Voraussetzungen) والشروط التي من شأن سلوك عقلاني صراحةً.

إذا كان هذا التشخيص لا يرشدنا إلى اتجاه خاطئ، وإذا كان صحيحًا أن الفلسفة في تياراتها مابعد الميتافيزيقية ومابعد الهيغلية، إنما تسعى جاهدة نحو نقطة الالتقاء التي من شأن **نظرية في العقلانية**، فكيف يمكن عندئذ لعلم الاجتماع أن يسوغ صلاحياته في ما يتعلق بإشكالية العقلانية؟

يبدو أن الأمر على شاكلة حيث إن الفكر الفلسفي الذي تخلى عن رابطة الشمولية (Totalitätsbezug) قد خسر أيضًا اكتفاءه بذاته، فإن هدف التحليل الصوري لشروط العقلانية لم يعد يقبل الارتباط بالآمال الأنطولوجية التي ترنو نحو نظريات في الطبيعة والتاريخ والمجتمع ولها مضمون مادي (material gehaltvoll) ...إلخ،

---

(4) «وقائعي» ساقطة في الترجمة الفرنسية. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trans. by Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987). (المترجم)

(5) R. Rorty (ed.): *The Linguistic Turn* (Chicago: 1964), and *Philosophy and the Mirror of Nature* (New York 1979; dtsch. Frankfurt am Main: 1981).

ولا بالآمال الترنسندنتالية في إعادةِ بناءٍ قبلية للجهاز الخاص بذاتٍ نوعية (Gattungssubjekt)[6] غير تجريبية، أو وعي ما بعامة. كل محاولات البحث عن أساس أخير، حيث تبقى مقاصد فلسفة الأصل حية، قد باءت بالفشل[7]، وفي هذا الوضع تنفتح السبيل أمام مدار جديد للعلاقة بين الفلسفة والعلوم. وكما ينكشف لنا مثلاً في نظرية العلم وتاريخ العلوم، فإن التفسير الصوري لشروط العقلانية والتحليل الإمبيريقي لتجسد بنى العقلانية وتطورها التاريخي يتشابكان. إن نظريات العلوم التجريبية الحديثة، سواء أكانت مسددة نحو خط التجريبية المنطقية أم نحو خط النزعة العقلانية (Rationalismus) النقدية أم نحو خط البنائية المنهجية، فهي ترفع ادعاء معياريًّا وكونيًّا في آن، لم يعد مغطى بواسطة الفرضيات التأسيسوية من النوع الأنطولوجي أو الفلسفي الترنسندنتالي. إن ادعاءها لا يمكن أن يُمتحَن إلا ببداهة الأمثلة المضادة، وفي النهاية لا يمكن أن تُؤيد إلا بأن النظرية التي تعيد البناء (Rekonstruktive) إنما تنكشف قادرةً على أن تشرح الجوانب الداخلية لتاريخ العلوم، و، في ارتباط بالتحليلات الإمبيريقية، أن توضح في شكل نسقي تاريخ العلوم باعتباره تاريخ وقائع وموثقًا على نحو سردي، وذلك في سياق التطورات الاجتماعية[8]. إن ما يسوغ بالنسبة إلى شكلٍ من العقلانية العرفانية (kognitive) بمثل تعقد العلم المعاصر، يمس أيضًا الهيئات الأخرى للروح الموضوعي، نعني التجسدات الأخرى، أكانت عقلانيةً عرفانية وأداتية أم عملية – خُلقية، وربما حتى عملية – جمالية.

---

(6) ذات عبارة عن جنس كلي يشمل جميع الأفراد. (المترجم)

(7) عن نقد فلسفة الأصل يقارن: Th. W. Adorno, «Metakritik der Erkenntnistheorie,» in: *Ges. Schr.* (Frankfurt am Main: 1971), vol. 5,

وعلى الضد من ذلك: K. O. Apel, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer Transzendentalen Sprachpragmatik,» in: B. Kanitschneider (ed.), *Sprache und Erkenntnis* (Innsbr.: 1976), pp. 55 ff.

(8) يقارن: المناقشة التي تمت بصدد: Th. S. Kuhn, *Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt am Main: 1967),

وقبل كل شيء: I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Groth of Knowledge* (Cambridge: 1970); W. Diederich (ed.), *Beiträge zur Diachronischen Wissenschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1974); R. Bubner, «Dialektische Elemente Einer Forschungslogik,» in: *Dialektik und Wissenschaft* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 129 ff.; Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen* (Frankfurt am Main: 1977).

بالتأكيد ينبغي على المباحث الموجهة نحو تجربة من هذا النوع، أن يتم إرساؤها من حيث مفهوماتها الأساسية (grundbegrifflich) على كونها يمكن أن تُلحق بعمليات إعادة البناء (Nachkonstruktionen) العقلي لروابط المعنى وحلول المشاكل[9]. وإن تطور علم النفس ذي النزعة العرفانية (kognitivistisch) إنما يقدم مثالًا على ذلك، ففي تقليد بياجيه، على سبيل المثال، وقعت صياغة مفهومية للتطور العرفاني بالمعنى الدقيق، كما للتطور العرفاني - الاجتماعي والتطور الخلقي، بوصفها سلسلة من طبقات الكفاءة يمكن أن يُعاد بناؤها من الداخل[10]. بيد أنه، كما في نظرية السلوك، حينما تؤخذ ادعاءات الصلاحية التي بها تُقاس حلول المشاكل والتوجيهات العقلانية للفعل ومستويات التعلم...إلخ، فتؤول وتُعرف تعريفًا بعيدًا على نحو تجريبي، فإن مسارات تجسد بنى العقلانية لا يمكن أن تؤوَّل بالمعنى الدقيق باعتبارها مسارات تعلم، بل على الأرجح باعتبارها زيادة في قدرات التأقلم.

أما في نطاق العلوم الاجتماعية، فإن السوسيولوجيا الآن، في مفاهيمها الأساسية، هي التي تتصل بأيسر ما يكون بإشكالية العقلانية، وهذا أمر له، كما تبيِّن ذلك المقارنةُ مع تخصصات أخرى، أسبابٌ راجعة إلى تاريخ العلوم وإلى الموضوعات المدروسة (sachlich). لننظر بادئ ذي بدء في **علم السياسة**، فقد كان عليه أن ينعتق من القانون الطبيعي العقلي. وحتى القانون الطبيعي الحديث كان لا يزال ينطلق من التصور الأوروبي القديم الذي بحسبه كان المجتمع يتمثل نفسه بوصفه جماعةً (Gemeinwesen) مكونة على نحو سياسي ومندمجة عبر معايير قانونية. وإن التصورات (Konzepte) الجديدة للقانون الصوري البرجوازي إنما توفر إمكان أن نسلك على نحو بنائي وأن نستشرف (entwerfen) النظام السياسي - القانوني تحت وجهات نظر معيارية بوصفه آلية عقلانية[11]، وهو منه ما كان يجب

(9) U. Oevermann, «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie des Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung,» in: K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf* (Hamburg: 1976), pp. 34 ff.

(10) R. Döbert, Jürgen Habermas and G. Nummer-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977).

(11) W. Hennis, *Politik und Praktische Philosophie* (Neuwied: 1963); H. Maier, *Die ältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre* (Neuwied: 1966); Jürgen Habermas, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie,» in: *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 48 ff.

على علمٍ للسياسة ذي وجهة تجريبية أن ينفصل في شكل جذري، فهذا الأخير إنما يتعامل مع السياسة بوصفها منظومة اجتماعية جزئية، فيتخلص بذلك من مهمة تصور المجتمع في جملته. وعلى الضد من النزعة المعيارية للقانون الطبيعي يستبعد المسائل العملية - الخلقية للمشروعية (Legitimität) من اعتباراته العلمية، أو يعالجها بوصفها مسائل تجريبية لنحوٍ من **الإيمان** بالشرعية ينبغي ضبطه ضبطًا وصفيًا في كل مرة، وبذلك يقطع الجسور مع إشكالية العقلانية.

على نحو مغاير يجري الأمر مع **الاقتصاد السياسي** الذي دخل في القرن الثامن عشر في تنافس مع القانون الطبيعي العقلي وعمل على بلورة الاستقلالية التي من شأن منظومة من الأفعال التي تتعاضد بالأساس عبر الوظائف وليس عبر المعايير[12]. **وبوصفه** اقتصادًا سياسيًّا (politische Ökonomie)، فإن علم الاقتصاد (Wirtschaftswissenschaft) كان لا يزال يحافظ في أول الأمر على الصلة التي تربط نظريةً في الأزمات بالمجتمع في جملته، فقد كان مهتمًّا بالسؤال عن كيفية تأثير حركية منظومة الاقتصاد على الأنظمة التي تدمج المجتمع على نحو معياري، وهو أمر عمد الاقتصاد الذي أصبح علمًا مختصًّا إلى الانفصال عنه، كذلك هو اليوم يتعامل مع الاقتصاد بوصفه منظومة جزئية من المجتمع ويتخلص بذلك من مسائل الشرعية (Legitimitätsfragen). وبذلك يستطيع من هذا المنظور الجزئي أن يقلص من مشاكل العقلانية فيردها إلى اعتبارات متعلقة بالتوازن الاقتصادي وإلى مسائل الاختيار العقلي.

بعين الضد من ذلك، فإن **السوسيولوجيا** نشأت باعتبارها تخصصًا صار معنيًّا بما تركه علم السياسة وعلم الاقتصاد جانبًا[13]. أما موضوعها، فهو تغيرات الاندماج الاجتماعي التي كانت قد نجمت، في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة[14]، عن نشأة منظومة الدولة الحديثة، وعن التفاضل (Ausdifferenzierung)

---

(12) F. Jonas, «Was heißt ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken,» *Schmollers Jb.*, vol. 78 (1958), and H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses* (Frankfurt am Main: 1973).

(13) F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, vols. 1-4 (Reinbek: 1968-1969); R. W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology* (New York: 1970), and T. Bottomore and R. Nisbet, *A Histotry of Sociological Analysis* (New York: 1978).

(14) «في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 20).(المترجم)

الموجود في منظومة اقتصادية معدلة بواسطة السوق، فتحولت السوسيولوجيا إلى علم للأزمات بامتياز، شأنه أن يتعامل قبل كل شيء مع المظاهر الخارجة على النواميس (anomisch)[15] المرتبطة بانحلال المنظومات الاجتماعية التقليدية وتكون المنظومات الحديثة[16]. وحتى تحت هذه الظروف التي صاحبت انطلاقتَها، فإنه كان يمكن السوسيولوجيا بكل تأكيد أن تنحصر في منظومة فرعية (Subsystem) واحدة، فإذا نظرنا من جهة تاريخ العلم، فإن سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا القانون هما اللتان تشكلان نواة هذا التخصص الجديد.

إذا كان يحق لي، لأغراض بيانية، نعني قبل كل شيء من دون توضيحات أخرى، أن أعود إلى خطاطة الوظائف التي قدمها بارسونز، فإنه سوف تنتج دونما أي تكلفٍ ترتيبات (Zuordnungen) عدة بين تخصصات العلوم الاجتماعية والمنظومات الفرعية للمجتمع:

الشكل (I-1)

	A	G	
علم الاقتصاد	الاقتصاد	السياسة	علم السياسة
أنثروبولوجيا الثقافة	الثقافة	الرابطة الاجتماعية	علم الاجتماع
	L	I	

A: التكيّف — G: بلوغ الهدف

I: الإدماج — L: الحفاظ على الأنماط البنيويّة

---

(15) مصطلح من أصل فرنسي (anomie) أدخله إميل دوركهايم أول مرة في عام 1893، ضمن مؤلفه **تقسيم العمل الاجتماعي** (*The Division of Labor in Society*)، يشير به إلى انحلال المعايير التي تضبط سلوكات الناس في مجتمع ما وتؤمن سير النظام الاجتماعي. واللفظ الفرنسي نفسه من جذر يوناني: «ἀνομία/anomí» – الذي يعني «غياب النواميس» وبالتالي غياب النظام. «أنوميا» من اللفظة اليونانية /ἀνομία» «anomía – من البادئة «-a» أي «غياب أو انعدام» ومن «νόμος/nómos» أي «الناموس» أو «القانون». والمعنى هو: انعدام القانون، أو عدم النظام. «الأنوميا» هي حالة مجتمع يتميز بانحلال المعايير التي تنظم سيرة الناس وتضمن النظام الاجتماعي. (المترجم)

(16) Jürgen Habermas, «Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie,» in: *Theorie und Praxis*, pp. 290 ff.

من الطبيعي أن الجهود لم تنعدم كي نجعل من السوسيولوجيا علمًا مختصًّا في الاندماج الاجتماعي. بيد أن الأمر ليس مصادفة، بل أمارةٌ خاصة على أن كبار منظري المجتمع، أولئك الذين أريدُ الاشتغال عليهم، قد تخرجوا في بيت علماء الاجتماع. إن السوسيولوجيا هي الوحيدة من فروع العلوم الاجتماعية التي حافظت على صلة بمشاكل المجتمع بكامله، فقد ظلت أيضًا على الدوام نظريةً في المجتمع، وبذلك لم تُقْصِ مسائل العقلنة (Rationalisierung) ولا أعادت تعريفها ولا قطعتها إلى أحجام صغيرة كما فعلت تخصصات أخرى. وهو أمر، على ما أرى، يعود بالأساس إلى سببين اثنين، الأول منهما يهم أنثروبولوجيا الثقافة والسوسيولوجيا على حد سواء.

إن إدراج الوظائف الأساسية تحت المنظومات الفرعية للمجتمع من شأنه أن يخفيَ أن التفاعلات الاجتماعية في الميادين التي هي مهمة من حيث مظاهر إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية (Sozialisation)، فهي ليست أبدًا متخصصة على منوال التفاعلات ذاته في ميادين الفعل التي من شأن الاقتصاد والسياسة. إن السوسيولوجيا كما الأنثروبولوجيا الثقافية هما تَخَصُّصان في مواجهة مع **الطيف الكامل** (ganzen Spektrum) لتجليات الفعل الاجتماعي وليس مع أنماط الفعل الواضحةِ المعالم نسبيًّا التي يمكن ارتسامها بوصفها تلوينات من الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما (zweckrational)، وذلك من زاوية نظر المشاكل الخاصة بالزيادة القصوى في الأرباح أو الظفر بالسلطة السياسية واستخدامها. وهذان التخصصان يتعاملان مع الممارسة اليومية في سياقات عالم الحياة (lebensweltlich)، وبذلك ينبغي أن يأخذا في الاعتبار كل أشكال التوجيه الرمزي للفعل. وبالنسبة إليهما، لم يعد بالأمر البسيط أن نضع جانبًا إشكاليةَ أسسِ نظرية الفعل وأسس التأويل المتعلق بفهم المعنى. ها هنا هما يصطدمان ببنى عالم الحياة التي تقبع في أساس المنظومات الجزئية الأخرى، المخصصة تباعًا على نحو وظيفي، وبطريقة معينة، المفصلة في شكل تفاضلي (ausdifferenziert) على نحو أشد قوة. أما كيف تتصل التشكيلات المفهومية التي من شأن براديغم «عالم الحياة» وبراديغم «المنظومة» بعضها ببعض، فهذا ما سوف

ننشغل به لاحقًا[17]. أما في هذا الموضع، فإنني أريد أن أبرز فحسب أن البحث في الجماعة الاجتماعية والثقافة لا يقبل أيضًا ببساطة أن يقطع الصلة مع مشاكل الأسس (Grundlagenproblemen) الخاصة بالعلوم الاجتماعية، ومع براديغم عالم الحياة، كما هي حال البحث في المنظومات الجزئية في الاقتصاد والسياسة، وذلك ما يفسر الارتباط العنيد بين السوسيولوجيا ونظرية المجتمع.

بيد أنه كون السوسيولوجيا وليس الأنثروبولوجيا الثقافية هي التي تُبدي استعدادًا خاصًّا للاضطلاع بمشكل العقلانية، فهذا أمرٌ لن يصبح مفهومًا إلا متى ما أخذنا في الاعتبار ظرفية أخرى. إن السوسيولوجيا إنما نشأت بوصفها نظرية في المجتمع البرجوازي، فصارت مهمتها أن تفسر مسار التحديث الرأسمالي للمجتمعات قبل البرجوازية ومظاهره الخارجة على النواميس[18]. هذا الإشكال، الناجم عن الوضعية التاريخية الموضوعية، إنما يمثل النقطة المرجعية التي تحتها تعمل السوسيولوجيا أيضًا على مشاكل الأسس التي تخصها، فعلى **الصعيد ما-بعد-النظري** (metatheoretisch)، فهي تختار المفهومات الأساسية التي تكون مناسبة لنمو العقلانية في عالم الحياة الحديث. وإن المفكرين الكلاسيكيين للسوسيولوجيا إنما هم تقريبًا من دون استثناء حاولوا أن يضعوا نظرية الفعل عندهم على شاكلة بحيث إن مقولاتها تمس الجوانب الأكثر أهمية للانتقال من «الجماعة» (Gemeinschaft) إلى «المجتمع»[19]. أما على **صعيد منهجي**، فإن مشكل الولوج إلى ميدان الموضوع (Objektbereich) الخاص بالمواد (Gegenstände) الرمزية عبر فهم المعنى قد عولج بطريقة مماثلة، وإن فهم التوجيهات العقلانية للفعل قد تحول إلى نقطة مرجعية لفهم كل توجيهات الفعل.

هذا الاقتران بين (أ) السؤال **ما-بعد-النظري** عن إطارٍ خاص بنظرية الفعل، يكون متصورًا من زاوية جوانب الفعل القابلة للعقلنة، و(ب) السؤال **المنهجي** عن

---

(17) ينظر أدناه من هذا الكتاب، الباب السادس من المجلد الثاني، ص 195 وما بعدها.

(18) H. Neuendorff, «Soziologie,» in: *Evangelisches Staatslexikon*, 2nd ed. (Stuttg.: 1975), pp. 2424 ff.

(19) عن «الأزواج المفهومية» (Paarbegriffen) في السوسيولوجيا الأقدم عهدًا، يقارن: Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 60 f., and C. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise* (Neuwied: 1963).

نظرية في فهم المعنى يكون من شأنها أن تُوضِح العلاقات الداخلية بين الدلالة والصلاحية (بين تفسير دلالة تعبير رمزي ما واتخاذ موقف من الادعاءات الضمنية للصلاحية)، سوف يتشابك في آخر المطاف (ج) مع السؤال **الإمبيريقي**، حول عما إذا كان يمكن تحديث مجتمع ما وبأي معنى يمكن أن يكون قابلًا للوصف من زاوية نظر العقلنة الثقافية والاجتماعية. هذا الاقتران أمرٌ قد تم الكشف عنه على نحو بيِّن في عمل ماكس فيبر خاصةً، فإن تراتب مفاهيم الفعل الخاص به وضعه على نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما، وسائر الأفعال يمكن أن تصنف باعتبارها انحرافات (Abweichungen) نوعية عن هذا النمط. فإن فيبر يحلل منهج فهم المعنى على شاكلة أن الحالات الأكثر تعقيدًا يمكن أن تُرد إلى الحالة القصوى (der Grenzfall)[20] المتمثلة في فهم الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما: إن فهم الفعل الموجه ذاتيًّا نحو نجاح ما، إنما يتطلب في الوقت ذاته تقويمًا موضوعيًّا يخصه (وذلك طبقًا لمقاييس عقلانية الصحة (Richtigkeitsrationalität))[21]. وأخيرًا، فإن اقتران هذه القرارات في شأن المفاهيم الأساسية وفي شأن المنهجية، مع سؤال فيبر المركزي على الصعيد النظري عن الكيفية التي يمكن بها أن نفسر النزعة العقلانية الغربية، هو أمرٌ في حكم الملموس.

هذا الاقتران يمكن بلا ريب أن يكون قد حدث عرضًا، ويمكن أن يكون أمارةً على أن ماكس فيبر قد اهتم بهذا الإشكال فحسب، وأن هذا الاهتمام الذي هو على الأرجح – متى ما نظرنا إليه من زاوية نظرية – أمرٌ عرضي، قد نفذ إلى الأسس التي انبنت عليها النظرية، ويكفي المرء أن يفصل مسارات التحديث من مفهوم العقلنة وأن يضعها تحت زاوية نظر **أخرى**، حتى يحرر من جهة أسس نظرية الفعل من إيحاءات (Konnotationen) عقلانية الفعل، وحتى يحرر من جهة ثانية منهجية فهم المعنى من أي تشابك إشكالي لمسائل الدلالة مع مسائل الصلاحية. ضد هذا التشكك، أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأن أسبابًا **قاهرة** هي التي دفعت ماكس فيبر إلى أن يعالج مسألةَ النزعة العقلانية الغربية، التي هي تاريخيًّا – وفي أي حال على الصعيد النفساني للبحث – مسألة **عرضية**، وأن يعالج السؤال عن

(20) الحالة – الحدية. (المترجم)

(21) عقلانية السداد. (المترجم)

دلالة الحداثة وعن علل التحديث الرأسمالي للمجتمع الذي حدث أول الأمر في أوروبا، وعن استتباعاته تحديدًا، من زوايا نظر الفعل العقلاني والنمط العقلاني للحياة والصور المعقلنة للعالم. أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأن الاقتران بين الموضوعات الثلاثة للعقلانية، والذي يمكننا أن نستقرئه من أعماله، إنما له أسباب نسقية. وبذلك، أريد أن أقول إن مشكل العقلانية سوف يطرح نفسه على **كل** سوسيولوجيا، يحدوها ادعاءٌ بأن تكون نظريةً في المجتمع، متى ما سلكت على نحو جذري كفايةً، وذلك في الوقت ذاته على الصعيد **ما-بعد-النظري** وعلى الصعيد **المنهجي** وعلى الصعيد **الإمبيريقي**.

سوف أبتدئ بفحص مؤقت عن مفهوم العقلانية (1) وآخذ هذا المفهوم في المنظور التطوري لنشأة الفهم الحديث للعالم (2). بعد هذه الاستعدادات، أريد أن أشرح الاقتران الداخلي بين نظرية العقلانية ونظرية المجتمع، وذلك، من جهة أولى، بأنْ أبين على الصعيد **ما-بعد-النظري**، مقتضيات العقلانية (Rationalitätsimplikationen) الكامنة في المفاهيم السوسيولوجية للفعل الجارية اليوم (3)، ومن جهة أخرى بأن أبين، على الصعيد المنهجي، أن مقتضيات مماثلة إنما شأنها أن تنتج من الولوج إلى الميدان الذي يشكله موضوع السوسيولوجيا (der Soziologie)[22] بواسطة فهم المعنى (4).

إن خطاطة الحجاج هذه إنما يجب أن تدلل على أننا نحتاج إلى نظرية في الفعل التواصلي، إذا ما أردنا أن نستأنف على نحو مناسب إشكاليةَ العقلنةِ الاجتماعية، تلك التي تم استبعادها في شكل واسع من دائرة النقاش السوسيولوجي المختص منذ ماكس فيبر.

---

(22) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 7). (المترجم)

-1-

«العقلانية» - تعيينٌ مؤقت للمفهوم

كلما استخدمنا عبارة «عقلاني» (rational) أقمنا صلة قوية بين العقلانية والمعرفة. وإن لمعرفتنا بنيةً قضوية: فالآراء تقبل أن تُعرَض صراحةً في شكل منطوقات (Aussagen). وهذا المفهوم عن المعرفة سوف أفترضه من دون أي إيضاح آخر، ذلك أن العقلانية لا تهم امتلاك المعرفة بمقدار ما تهم الطريقة التي بها تقوم الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل **باكتساب**[1](erwerben) **المعرفة واستخدامها**، ففي التعبيرات اللغوية يتم الإفصاح صراحةً عن معرفةٍ ما، وفي الأفعال المسددة نحو هدف ما (zielgerichtet) تعبر استطاعةٌ ما (ein Können)، معرفةٌ ضمنية ما عن نفسها، كذلك فإن هذا الـknow-how[2] (أن نعرف - كيف) يمكن من حيث الأساس أن يُنقَل إلى صيغة الـknow-that[3] (أن نعرف - أن)[4]. فإذا ما بحثنا عن الذوات النحوية التي يمكن أن تُضاف إلى عبارة المحمول «عقلاني»، فإن ما يعرض نفسه علينا أول الأمر مترشحان. إن الأشخاص الذين يتوفرون على معرفة ما، والتعبيرات الرمزية، والأفعال اللغوية أو غير اللغوية، التواصلية أو غير التواصلية، التي تجسد المعرفة، كل ذلك يمكن أن يكون عقلانيًّا

---

(1) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية، Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 24. (المترجم)

(2) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(3) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(4) G. Ryle, *The Concept of Mind* (London: 1949);

وبهذا الصدد: E. V. Savigny, *Die Philosophie der Normalen Sprache* (Frankfurt am Main: 1974), pp. 97 ff., and D. Carr, «The Logic of Knowing How and Ability,» *Mind*, vol. 88 (1979), pp. 394 ff.

بهذا المقدار أو ذاك. يمكن أن نسمي «عقلانيين» رجالًا ونساءً، أطفالًا وكهولًا، وزراء وسائقي حافلات، ولكن ليس الأسماك أو شجيرات الليلك أو الجبال أو الطرقات أو المدارس. ويمكن أن نصف الاعتذارات والتأخيرات والعمليات الجراحية وتصريحات الحرب والترميمات وخطط البناء أو نتائج المحاضرات بأنها «غير عقلانية»، ولكن ليس الطقس السيئ أو الحادث أو الفوز في اليانصيب أو المرض. ولكن ماذا يعني إذًا أن أشخاصًا ما يتصرفون في وضعية معينة في شكل «عقلاني»، ماذا يعني أن تعبيراتهم يمكن أن تسوغ باعتبارها «عقلانية»؟

إن المعرفة يمكن أن تُنقَد باعتبارها غير مأمونة، وإن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والعقلانية قد تجعل المرء يفترض أن عقلانيةَ تعبيرٍ ما تتوقف على أمانة (Zuverlässigkeit) المعرفة المتجسدة فيه. لنفرض حالتين أنموذجيتين (paradigmatisch): إثباتٌ (Behauptung) ما من خلاله يعبر (أ) عن رأي معين يحركه مقصدٌ تواصلي، وتدخلٌ ما في العالم مسددٌ نحو هدف ما، من خلاله يسعى (ب) إلى غاية معينة. كلاهما يجسد معرفةً قابلة للخطأ، وكلاهما محاولتان يمكن أن تخيبَا وتفشلا. التعبيران كلاهما، الفعل التواصلي والفعل الغائي (teleologisch)، يمكن أن يتم نقدُهما. وما يمكن مستمعًا ما أن يجادل في أن يكون الإثبات الذي قدمه (أ) إثباتًا **حقيقيًا** (wahr)، وإن ملاحظًا آخر يمكن أن يجادل في أن يحقق الفعل الذي قام به (ب) **نجاحًا** (Erfolg) ما. يتعلق النقد في الحالتين بادعاءٍ ما، تقوم الذوات الفاعلة بربطه بتعبيراتها ربطًا ضروريًا، وذلك من جهة ما تقصدها باعتبارها إثباتات أو أفعالًا مسددة نحو هدف ما. ربَّ ضرورة هي من طبيعة مفهومية. إن (أ) لن يقدم أي إثبات إذا لم يرفع للمنطوق (Aussage) «ض» (p)[5] الذي تم إثباتُه (behauptet) نحوًا من ادعاء الحقيقة، وبالتالي يكشف عن قناعته بأن منطوقه يمكن عند الحاجة في أن يجد **التعليل** (begründen)[6] الخاص به. وإن (ب) لن يقوم بأي فعل مسدد نحو هدف، نعني أنه لن يريد به تحقيق أي غاية، إذا لم يعتبر الفعل المخطط له فعلًا واعدًا، وبالتالي يكشف عن قناعته بأن اختيار الوسائل التي ارتآها في ظروف معينة، يمكن عند الحاجة أن يجد **التعليل** الذي له.

(5) المحتوى القضوي. (المترجم)

(6) لا يتعلق الأمر بنزعة «التأسيس» التقليدية (ذات الغرض الميتافيزيقي)، بل بالتعليل في معنى «التبرير» الحجاجي. (المترجم)

مثلما أن (أ) يدعي الحقيقة لمنطوقه، كذلك يدعي (ب) الأمل في النجاح بالنسبة إلى خطة الفعل التي وضعها أو النجاعة بالنسبة إلى قواعد الفعل التي من خلالها سوف ينجز خطته. إن النجاعة التي تم إثباتها إنما تعني أن الوسائل المختارة تحت ظروف معينة ملائمة لبلوغ الهدف المرسوم. وإن نجاعةَ فعلٍ ما إنما توجد في علاقة داخلية مع حقيقة التوقعات المشروطة التي تنطوي عليها خطة الفعل أو قاعدة الفعل. وكما أن «**الحقيقة**» تتعلق بوجود حالات الأشياء (Sachverhalten)[7] داخل العالم، كذلك «**النجاعة**» تتعلق بتدخلات في العالم، بمساعدتها يمكن أن يتم إنتاج حالات أشياء داخلة في الوجود (existierend)[8]. من خلال إثباته، يشير (أ) إلى شيء **حدث** (Statthat) في شكل واقعة في العالم الموضوعي، ومن خلال نشاطه الغائي (Zwecktätikeit)، يشير (ب) إلى شيء **يجب أن يحدث** في العالم الموضوعي. ومن جهة ما يفعلان ذلك، فكلاهما يُرفع بما يصدر عنهما من تعبيرات رمزية **ادعاءات** (Anspüche)، يمكن أن يتم نقدها والدفاع عنها، أي **تعليلها**. إن عقلانية التعبيرات التي صدرت عنهما إنما تُقاس بالعلاقات الداخلية بين محتوى الدلالة وشروط الصلاحية والعلل التي يمكن عند الحاجة أن تُقدم بالنسبة إلى حقيقة المنطوقات أو بالنسبة إلى نجاعة قواعد الفعل.

ما أجريناه من تأملات إلى حد الآن إنما يهدف إلى إرجاع عقلانيةِ تعبيرٍ ما إلى أمرين: أنها قابلة للنقد وأنها تحتمل التعليل. وإن تعبيرًا ما إنما يستوفي المسبقات (Voraussetzungen) الخاصة بالعقلانية، حينما يجسد معرفة قابلة للخطأ بمقدار ما، وبالتالي تكون له صلةٌ بالعالم الموضوعي، نعني صلة بالوقائع، ويكون منفتحًا أمام تقويم موضوعي. وإن تقويمًا ما يمكن أن يكون موضوعيًّا حين يستند إلى ادعاءِ صلاحية **عابر للذوات** (transsubjektiv)، يملك بالنسبة إلى أي ملاحظ أو أي متقبل الدلالة ذاتها التي عند الذات الفاعلة ذاتها في كل مرة. وإنما الحقيقة والفاعلية (Effizienz) هما ادعاءان من هذا النوع. بذلك يسوغ بالنسبة إلى الإثباتات وبالنسبة إلى الأفعال المسددة نحو هدف ما، أنها تكون أكثر عقلانية (rationaler) بمقدار ما يمكن لادعاء الحقيقة القضوية أو للفاعلية المرتبط بها، أن يكون معللًا على نحو أفضل. طبقًا لذلك، نستخدم لفظة «عقلاني» باعتبارها محمولًا

---

(7) علينا أن نأخذ هذا المصطلح في معنى «الأعيان» عند العرب. (المترجم)

(8) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 25). (المترجم)

استعداديًا (Dispositionsprädiakt)[9] بالنسبة إلى أولئك الأشخاص الذين يحق لنا أن ننتظر منهم تعبيرات كهذه، وفي الأغلب في الوضعيات الصعبة.

هذا الاقتراح الذي يقضي بأن تكون عقلانيةُ تعبيرٍ ما راجعة إلى قابليتها للنقد، إنما تنطوي مع ذلك في حقيقة الأمر على وجهين من الضعف، فالتخصيص هو من جهة أولى مجرد جدًّا، وذلك أنه لا يسمح لنا بالإفصاح عن تمايزات مهمة (1). ومن جهة أخرى، هو ضيق جدًّا، من أجل أننا لا نستخدم لفظة «عقلاني» في ارتباط مع التعبيرات التي يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، ذات فاعلية أو غير فعالة فحسب. إن العقلانية الثاوية في صلب الممارسة التواصلية إنما تمتد على مدى طيف أوسع نطاقًا، فهي تُحيل على أشكال عديدة من الحجاج كما على المقدار ذاته من الإمكانات لمتابعة فعل تواصلي بوسائل التفكر (2). ولما كانت فكرةُ الإيفاء بادعاءات الصلاحية بواسطة النقاش تحتل مكانة مركزية في رحاب نظرية الفعل التواصلي، فإنني سوف أقحم استطرادًا عن نظرية الحجاج أكثر طولًا (3).

(1) قابلية النقد في الأفعال والإثباتات

سوف أبقى أول الأمر عند التصور العرفاني بالمعنى الدقيق لمفهوم العقلانية، والذي هو معرف حصريًا بالرجوع إلى الاستخدام الوصفي للمعرفة. وهذا المفهوم يمكن أن يُبسَط في اتجاهين مختلفين.

إذا ما انطلقنا من الاستخدام غير التواصلي لمعرفة قضوية في نطاق أفعال مسددة نحو هدف ما، فإننا سوف نتخذ قرارًا مسبقًا لمصلحة ذلك المفهوم **العرفاني - الأداتي** للعقلانية الذي ترك بصمة قوية على فهم الحداثة لنفسها، وذلك عبر النزعة التجريبية. إنه يحمل معه إيحاءات إثبات ناجح للنفس قد صار ممكنًا بواسطة تصرف خبير في بيئة حادثة (Kontingent) وتأقلم ذكي مع شروطها. أما إذا انطلقنا في المقابل من الاستخدام التواصلي لمعرفة قضوية في نطاق أفعال كلامية (Sprechhandlungen)، فإننا سوف نتخذ قرارًا مسبقًا لمصلحة مفهوم أوسع للعقلانية،

---

(9) مصطلح منطقي يعود إلى الفيلسوف التحليلي المعاصر نلسون غودمان. يُنظر: Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast* ([n.p.]: Harvard University Press, 1983; [1954]), pp. 40-49. (المترجم)

يرتبط بتمثلات للوغوس (Logosvorstellungen)[10] أقدم عهدًا[11]. ومفهوم **العقلانية التواصلية** هذا يحمل معه إيحاءات تُحيل في آخر الأمر على التجربة المركزية لقوة الكلام الحجاجي، تلك التي توحد من دون إكراه، وتصنع الإجماع، والتي في نطاقها يتجاوز المشاركون تصوراتهم الذاتية أول الأمر، ويتأكدون بفضل الشراكة (Gemeinsamkeit) في قناعات محفزة تحفيزًا عقليًّا (vernünftig) وفي وقت واحد من وحدة العالم الموضوعي ومن بيذاتية (Intersubjektivität) السياق الذي يعيشون فيه[12].

لنفرض أن الرأي «ض» يمثل حالة متطابقة للمعرفة التي يتوفر عليها كل من (أ) و(ب). والآن يشارك (أ) (بوصفه واحدًا من متكلمين عديدين) في تواصل ما ويقدم الإثبات «ض»، بينما يعمد (ب) مأخوذًا هنا بوصفه فاعلًا (معزولًا) إلى اختيار الوسائل التي يعتبرها، بالاعتماد على الرأي «ض»، ملائمةً في وضعية معطاة للبلوغ إلى مفعول منشود. إن (أ) و(ب) يستخدمان المعرفة **نفسها** بطريقة **مختلفة**. العلاقة بالوقائع والقدرة على تعليل التعبير يجعلان التفاهم في حالة أولى ممكنًا بين مشاركِين في التواصل في شأن شيء حدث في العالم. أما بالنسبة إلى عقلانية التعبير، فإن ما هو مقوم هو أن المتكلم قد رفع للمنطوق «ض» ادعاءَ صلاحيةٍ قابلًا للنقد، يمكن السامع أن يقبل به أو يرده عليه. أما في الحالة الأخرى، فإن ما تُتيحه العلاقة بالوقائع والقدرة على تعليل قاعدة الفعل، هو إمكان تدخل ناجح في العالم. وأما بالنسبة إلى عقلانية الفعل، فإن ما هو مقوم هو أن صاحب الفعل (der Aktor) يؤسس فعله على خطة تقتضي حقيقة المنطوق «ض» التي بحسبها يمكن الغاية الموضوعة أن تتحقق تحت ظروف معينة. لا يحق لنا أن نسمي إثباتًا ما عقلانيًّا إلا

---

(10) الترجمة الفرنسية تضع «العقل» بدل «اللوغوس» (Habermas, *Théorie*, p. 26). (المترجم)

(11) عن تاريخ المفهوم، يقارن: K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bonn: 1963).

(12) في صلة مع فتغنشتاين، ينظر: D. Pole: *Conditions of Rational Inquiry* (London: 1961); «The Concept of Reason,» in: R. F. Dearden, D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.), *Reason* (London: 1972), vol. 2, pp. 1 ff.

أما الجوانب التي من خلالها أوضح بول مفهوم العقلانية فهي قبل كل شيء:

objectivity, publicity and interpersonality, truth, the unity of reason, the ideal of rational agreement.

أما عن مفهوم فتغنشتاين عن العقلانية فقارن قبل كل شيء: St. Cavell, *Must We Mean What We Say?* (Cambridge: 1976); St. Cavell, *The Clain of Reason* (Oxford: 1979).

متى ما استوفى المتكلم الشروط التي هي ضرورية من أجل بلوغ الهدف المتضمن في القول (illokutionär)، ألا وهو التفاهم في الأقل مع مشارك آخر في التواصل في شأن شيء ما في العالم، كذلك لا يحق لنا أن نسمي فعلًا ما مسددًا نحو هدف ما عقلانيًّا، إلا متى ما استوفى صاحب الفعل الشروط التي هي ضرورية من أجل تحقيق نية التدخل في العالم في شكل ناجح. المحاولتان كلتاهما يمكن أن تفشلا، إذ يمكن ألّا يحصل الإجماع المقصود، ويمكن ألّا يحدث المفعول المرغوب فيه. ومع ذلك، فإن في هذا النوع من الإخفاقات تبرهن عقلانيةُ تعبير ما عن نفسها، فالإخفاقات يمكن تفسيرها[13].

على الخطين كليهما يمكن تحليل العقلانية أن يصل إلى مفهومات المعرفة القضوية والعالم الموضوعي. ولكن ما يفرق بين الحالتين المشار إليهما هو **نمط استخدام** المعرفة القضوية، ففي جانب من الاستخدام، يظهر **التصرف الأداتي** باعتباره هو القصد الثاوي في صلب العقلانية، أما في الجانب الآخر فإن ما يبدو بهذا المظهر هو **التفاهم التواصلي**. وإن التحليل إنما يقودنا بحسب الجانب الذي يركز عليه في اتجاهات مختلفة.

أريد أن أشرح الموقفين كليهما في شكل مختصر، فإن الموقف الأول، والذي أسميه بغرض التبسيط الموقف «الواقعي» (realistisch)، إنما ينطلق من الافتراض الأنطولوجي للعالم بوصفه جملة (Inbegriff) الحال على ما هي عليه (was der Fall ist)، وذلك من أجل أن يوضح على هذا الأساس شروطَ السلوك العقلاني (أ). أما الموقف الآخر، والذي يمكننا أن نسميه الموقف «الفينومينولوجي»، فهو يمنح

---

(13) لا شك في أن العلل، اعتمادًا على ما إذا كان يجب بمساعدتها أن يتم تفسيرُ خلافٍ بين الشركاء في المحادثة أو تفسيرُ إخفاقِ تدخلٍ ما، إنما تضطلع **بأدوار تداولية** متباينة. إن المتكلم الذي يضع إثباتًا ما، ينبغي عليه أن يتوفر على «مخزون احتياطي» من العلل الجيدة حتى يستطيع عند الاقتضاء إقناع شركائه في المحادثة بحقيقة المنطوق الذي أدلى به، وأن يتوصل إلى اتفاق محفز عقلانيًّا. وبعين الضد من ذلك، فإنه ليس من الضروري بالنسبة إلى نجاح الفعل الأداتي أن يكون بمقدور الفاعل أن يعلل أيضًا قاعدة الفعل المتبعة. وفي حالة الأفعال الغائية تفيد العلل فقط في تفسير واقعةٍ أن استخدام قاعدةٍ ما تحت ظروف معينة كان، أو كان يمكن أن يكون، ناجحًا أو غير ناجح. وبكلمات أخرى: توجد بالفعل رابطة داخلية بين صلاحية (نجاعة) قاعدة فعلٍ تقنية أو استراتيجيا والتفسيرات التي يمكن أن تُقدم لفائدة صلاحيتها، لكن معرفة هذه الرابطة هي ليست شرطًا ذاتيًّا - ضروريًّا من أجل استخدام ناجح لهذه القاعدة.

هذا الإشكال منعطفًا ترنسندنتاليًّا ويتفكر في كون أولئك الذين يسلكون في شكل عقلاني، إنما ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يفترضوا عالمًا موضوعيًّا (ب).

(أ) يمكن الموقف الواقعي أن ينحصر في تحليل الشروط التي ينبغي على الذات الفاعلة أن تستوفيها، وذلك حتى تستطيع أن تضع الهدف وأن تحققه. وتبعًا لهذا الأنموذج، فإن الأفعال العقلانية إنما لها أساسًا طابع التدخلات (Eingriffe) المسددة نحو هدف ما والمراقبة بواسطة النجاح، في عالم من حالات الأشياء الموجودة. وإن ماكس بلاك (Max Black) إنما يذكر سلسلة من الشروط التي ينبغي على فعلٍ ما أن يستوفيها، حتى يحق له أن يسوغ باعتباره عقلانيًّا (reasonable) بهذا المقدار أو ذاك وأن يكون في متناول تقويم نقدي (dianoetic appraisal):

«1. وحدها الأفعال[14] التي هي تحت مراقبة فعلية أو محتملة من فاعل ما هي ملائمة لتقويم نقدي...

2. وحدها الأفعال الموجهة نحو غاية مقصودة يمكن أن تكون عقلانية أو غير عقلانية...

3. التقويم النقدي متعلق بالفاعل وباختياره للغاية المقصودة...

4. لا تكون أحكام العقلانية (reasonableness) مناسبة إلا حيث توجد معرفة جزئية بتوفر الوسائل ونجاعتها...

5. يمكن التقويم النقدي أن يكون مدعمًا بالعلل»[15].

حين نطور مفهومَ العقلانية متخذين خيطًا هاديًا الأفعالَ المسددة نحو هدف ما، وذلك يعني الأفعال التي تحل مشكلًا[16]، فإن استعمالًا لغويًّا (sprachgebrauch) فرعيًّا للفظة «عقلاني» قد أصبح في واقع الأمر قابلًا للفهم. نحن نتحدث أحيانًا عن «عقلانية» سلوكٍ تحفزه إثارةٌ ما، وعن «عقلانية» تغيرٍ ما في حالة المنظومة. وردات فعل كهذه يمكن أن **تؤول** بوصفها حلولًا لمشاكل ما، وذلك من دون أن

(14) هذه الفقرة كلها قد وردت بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(15) Max Blanck, «Reasonableness,» in: Dearden, Hirst and Peters (eds.), vol. 2.

(16) بشكل مختصر: W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie* (Bln.; Hdlbg.; New York: 1969), vol. 1, pp. 335 ff.

يعزو[17] ملاحظُ التطابق **الغائي** إلى رد الفعل الملاحَظ الذي ولده، نشاطًا **غائيًا** ما، ومن دون أن يعزو (zurechnet) هذا النشاط إلى ذات قادرة على القرار ومستخدمة للمعرفة القضوية بوصفها فعلًا.

إن ردات الفعل السلوكية لجهاز عضوي تمت إثارته بمحفزات باطنية أو خارجية، والتغيرات التي يُحدثها المحيط في حالة منظومة ذاتية التعديل، إنما تقبل كلها أن تُفهَم باعتبارها **أشباه أفعال** (Quasihandlungen)، وتحديدًا كأنما فيها تعبر القدرة على الفعل (Handlungsfähigkeit) لدى ذات ما، عن نفسها[18]. بيد أننا عن العقلانية لا نتكلم هنا إلا في معنى مجازي. وذلك أن القدرة على التعليل (Begründungsfähigkeit)[19] التي تتطلبها التعبيرات العقلانية إنما تعني أن الذات التي إليها تُعزى تلك القدرة، يجب أن تكون هي **ذاتها** قادرة، في ظروف مخصوصة، على أن تذكر عللًا وأسبابًا (Gründe).

(ب) لا يتخذ الفينومينولوجي في أي حال خيطًا هاديًا له أفعالًا مسددة نحو هدف أو حالة للمشاكل. وذلك يعني أنه لا ينطلق فقط من الافتراض الأنطولوجي المسبق لعالم موضوعي، بل يجعل من هذا العالم مشكلًا، وذلك بأن يسأل عن الشروط التي تحتها تتشكل وحدةُ عالمٍ موضوعي ما بالنسبة إلى المنتمين إلى جماعة تواصلية. وإن العالم لا يكتسبُ الموضوعية إلا من جهة ما **يسوغ** (gilt) بوصفه هو العالم الواحد والعالم نفسه **بالنسبة** إلى جماعة من الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل. إن التصور (Konzept) المجرد للعالم إنما هو شرط ضروري من أجل أن تتفاهم الذوات الفاعلة تواصليًا بعضها مع بعض، في شأن ما يحدث في العالم أو يجب أن يُفعل فيه. **ممارسة تواصلية** كهذه تستوثق في الوقت ذاته من سياق العيش المشترك (Lebenszusammenhang) الذي يخصها، ومن **عالم الحياة** المتقاسَم بينها في شكل تذاوتي. إن هذا العالم محدود بجملة التأويلات التي

---

(17) تبدو الترجمة الإنكليزية أقرب إلى المقصود، فالقصد ليس أن «يفترض» (Habermas, *Théorie*, p. 28) بل أن «يعزو» Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 12) نشاطًا غائيًا ما إلى التطابق الغائي لردة الفعل. (المترجم)

(18) N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen: 1968).

(19) «القدرة على التعليل»، وليس «إمكان التأسيس» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 29). (المترجم)

يفترضها المنتمون إليه باعتبارها خلفية معرفية (Hintergrundwissen). ومن أجل إيضاح مفهوم العقلانية، ينبغي بذلك على الفينومينولوجي أن يبحث عن الشروط اللازمة لوفاق (Konsensus) يتحقق على نحو تواصلي، ينبغي عليه أن يحلل ما سماه مالفين بولنير (Melvin Pollner)، بالرجوع إلى ألفرد شوتز (A. Schütz)، «mundane reasoning»[20]، أي التعقل العادي للعالم: «إن جماعةً[21] ما توجه نفسها نحو العالم بوصفه عالمًا ثابتًا في جوهره، بوصفه عالمًا معروفًا وقابلًا للمعرفة في شكل مشترك مع الآخرين، إنما يمنح تلك الجماعة أسبابًا مبررة لأن تطرح أسئلة من نوع خاص يمثلها السؤال النمطي الآتي: 'كيف يحدث أنه رأى الأمر وأنت لم تره؟'»[22].

طبقًا لهذا الأنموذج، فإن التعبيرات العقلانية إنما لها طابع الأفعال ذات المعنى التي تُفهَم في سياقها، والتي من خلالها يتصل صاحب الفعل بشيء ما داخل العالم الموضوعي. وإن شروط صلاحية التعبيرات الرمزية إنما تُحيل على خلفية معرفية متقاسمة في شكل تذاوتي من الجماعة التواصلية. وبالنسبة إلى خلفية عالم الحياة هذه، يمثل كل خلاف (Dissens) تحديًا من نوع خاص: «إن افتراض[23] عالم متقاسَم على نحو مشترك (عالم الحياة)[24] هو أمر لا يعمل بالنسبة إلى المتعقلين العاديين للعالم (mundane reasoners) بوصفه قولًا وصفيًا. إنه ليس قابلًا للدحض (falsifiable)، بل على الأرجح، يعمل بوصفه تخصيصًا لا سبيل إلى تقويمه للعلاقات التي توجد من حيث المبدأ في نطاق جماعة من تجارب المدركين لما يُظن أنه هو العالم نفسه (العالم الموضوعي)[25]... وبألفاظ عامة جدًّا، إن إجماع (unanimity) التجربة المستبَق (أو في الأقل إجماع البيانات عن تلكم التجارب) إنما يفترض جماعةً من الآخرين الذين يُعتبرون ملاحظين للعالم نفسه، والذين هم نفسانيًّا

---

(20) استعمال العقل داخل العالم العادي، أو الطبيعي، الذي نعيش فيه؛ العقل اليومي، أي الخبير بحياة المجتمع الذي ننتمي إليه. علينا أن نفهم هذا المصطلح في إطار استصلاح مفهوم هوسرل عن الموقف الطبيعي أو العادي من العالم. (المترجم)

(21) من «أن جماعةً...». إلى «لم تره؟». هذه الجملة وردت بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(22) M. Pollner, «Mundane Reasoning,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 4 (1974), p. 40.

(23) هذا الشاهد المطول بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(24) بالألماني داخل الشاهد الذي أورده هبرماس بالإنكليزية. (المترجم)

(25) بالألماني داخل الشاهد الذي أورده هبرماس بالإنكليزية. (المترجم)

(psychically)[26] مهيأون على نحو يكونون فيه قادرين على تجربة صادقة (veridical)، والذين هم محفزون بحيث يتكلمون 'بشكل حقيقي' (truthfully) عن تجربتهم، والذين يتكلمون طبقًا لرسوم في التعبير (schemes of expression) متقاسمة ويمكن التعرف إليها. فإذا ما حدث انفصالٌ (disjuncture) ما، فإن المتعقلين العاديين للعالم هم مُعَدون لأن يضعوا هذه الملامح وغيرها موضع سؤال. وبالنسبة إلى متعقل عادي للعالم أيُّ انفصال هو سبب قاهر للاعتقاد بأن هذا أو ذاك من الشروط التي كنا نتصور أننا سنحصل عليها في استباق الإجماع هو مفقود. مثلًا يمكن حلًا عاديًا داخل العالم أن يتولد من مراجعة ما إذا كان الآخر يمتلك القدرة على التجربة الصادقة أم لا. هكذا، فإن «الهلوسة» و«جنون العظمة» و«المحاباة» و«العمى» و«الصمم» و«الوعي الزائف» ...إلخ، وذلك بمقدار ما هي مفهومة بوصفها تدل على منهج مغلوط أو غير ملائم في ملاحظة العالم، إنما تصلح لأن تكون تفسيرات مناسبة لحالات الانفصال. والميزة المهمة لهذه الحلول - الميزة التي تجعلها قابلة للفهم عند متعقلين عاديين آخرين للعالم بوصفها حلولًا صحيحة ممكنة - هي أنها تضع موضع سؤال ليس **بيذاتية العالم**، بل ملاءمة المناهج التي عبرها يُجرب العالم ويُخبَر عنه»[27].

مع هذا المفهوم الجامع للعقلانية، المطور من منطلق فينومينولوجي، يمكن أن يتجاوب المفهوم العرفاني (kognitiv) - الأداتي للعقلانية المطور من منطلق واقعي، فإنه توجد علاقات باطنية بين القدرة على الإدراك (Wahrnehmung) غير المركزي للأشياء والأحداث وعلى التحكم فيها من جهة، وبين القدرة على التفاهم البيذاتي على الأشياء والأحداث من جهة أخرى. لهذا السبب اختار بياجيه الأنموذج المركب عن «التعاون الاجتماعي» الذي بموجبه تعمد ذوات عدة إلى تنسيق تدخلاتها في العالم الموضوعي عبر الفعل التواصلي[28]. إنه عندما يحاول

(26) نفسانيًّا وليس «فيزيائيًّا» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 30). (المترجم)

(27) Pollner, pp. 47 f.

(28) J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens III* (Stuttgart: 1973), p. 190:

في التعاون الاجتماعي يقترن نوعان من التأثير المتبادل: «التأثير المتبادل بين الذات والموضوع» بتوسط الفعل الغائي، و«التأثير المتبادل بين الذات والذوات الأخرى» بتوسط الفعل التواصلي. يقارن أسفله، ص 104 ff.

المرء فحسب، كما هو معتاد في تقاليد البحث التجريبية، أن «يفصل» العقلانية العرفانية - الأداتية التي ترشح من الاستخدام المونولوجي للمعرفة الوصفية، عن العقلانية التواصلية، إنما تبرز الفوارق للعيان، على سبيل المثال كما هي الحال في مفهومات الأهلية (zurechnungsfähigkeit)[29] والاستقلالية. وحدهم الأشخاص الذين يتمتعون بالأهلية (zurechnungsfähige Personen) يمكنهم أن يسلكوا سلوكًا عقلانيًّا، فإذا كانت عقلانيتُهم تُقاس بمدى نجاح التدخلات المسددة نحو هدف ما، فإنه يكفي أن نطالبهم بأن يكون باستطاعتهم أن يختاروا بين البدائل المتاحة وأن يراقبوا (بعض) شروط محيطهم. بيد أنه إذا كانت عقلانيتُهم تُقاس بمدى التوفيق في مسارات التفاهم، فإنه لا يكفي أن نلجأ إلى كفايات كهذه (Fähigkeiten)، ففي سياقات الفعل التواصلي لا يحق له أن يسوغ باعتباره يتمتع بالأهلية (zurechnungsfähig) إلا من كان يستطيع، من جهة ما هو منتمٍ إلى جماعة تواصلية ما، أن يوجه فعله نحو ادعاءات صلاحية معترف بها على نحوٍ تذاوتي. وإن التصورات المختلفة للأهلية إنما يمكن أن تلحق بها مفهومات مختلفة من الاستقلالية. وإن درجة أكبر من العقلانية الأداتية[30] على المستوى العرفاني تخلق تبعية أكبر للتحديدات التي يفرضها المحيط العرضي على إثبات النفس لدى الذوات الفاعلة على نحو مسدد نحو هدف ما. وإن درجة أعلى من العقلانية التواصلية إنما من شأنها أن توسع داخل جماعة تواصلية ما، مجال الحركة بالنسبة إلى تنسيق غير إكراهي بين الأفعال وتسوية توافقية (konsensuelle) للنزاعات (وذلك بمقدار ما ترجع هذه الأخيرة إلى تنافرات عرفانية بالمعني الدقيق للكلمة).

إن التقييد الذي وضعناه بين قوسين هو لازمٌ ما دمنا نبسط مفهوم العقلانية التواصلية تحت هدي التعابير التوصيفية (konstativ). وحتى بولنير يحصر «التعقل العادي للعالم» في الحالات التي ينشأ فيها خلافٌ على شيء ما في العالم

---

(29) بالمعنى الحرفي «قابلية الإسناد»، أي قدرة المرء على أن تُسنَد إليه أو تُعزى له أفعاله، والقدرة على تحمل المرء المسؤولية عن أفعاله، ومنه التمييز، الرشد، السلامة العقلية، تمتع المرء بكامل مداركه. وهو مصطلح قريب أو هو صيغة معلمنة من معنى «التكليف» في الفقه الإسلامي. (المترجم)

(30) تضيف الترجمة الفرنسية هنا عبارة «المجسدة في الفعل»، وهو كلام غير موجود في النص الألماني (Habermas, *Théorie*, p. 31). (المترجم)

الموضوعي[31]. ولكن من الواضح الجلي أن عقلانية الأشخاص لا تكشف عن نفسها فقط في القدرة على إحداث وفاق ما على الوقائع أو على الفعل في شكل ناجع.

(2) طيفُ التلفظات القابلة للنقد

الإثباتات المعللة والأفعال الناجعة هي بلا ريب علامة على العقلانية، فالذوات التي تكون قادرة على الكلام وعلى الفعل والتي لا تنخدع في شأن الوقائع والعلاقات بين الغاية والوسيلة، إنما نسميها ذوات عقلانية. بيد أنه من البدهي أنه توجد أنماط **أخرى** من التعابير التي يمكن أن توجد لها عللٌ جيدة، وإن كانت غير مرتبطة بادعاءات الحقيقة أو ادعاءات النجاح. وفي سياقات التواصل، نسمي عقلانيًّا ليس ذاك الذي يضع إثباتًا ما والذي يستطيع أن يعلله أمام ناقد ما، وذلك بأن يشير إلى البداهات التي تقابله فحسب، بل أيضًا ذاك الذي يتبع معيارًا قائمًا، والذي يستطيع أن يبرر فعله أمام ناقد ما، وذلك بأن يفسر وضعية معطاة في ضوء انتظارات السلوك المشروعة. ونسمي عقلانيًّا حتى ذاك الذي يعبر بإخلاص عن أمنية ما وشعور ما أو مزاج ما، أو يفضي بسر ما أو يعترف (eingesteht) بصنيع ما ...إلخ، والذي يستطيع من ثَمَّ أن يخلق لدى ناقد ما يقينًا ما في شأن تجربة في الحياة (das Erlebnis) وكشف النقاب عنها بهذا الشكل وذلك، بأن يستمد منها نتائج عملية وأن يسلك لاحقًا على نحو مستقيم.

كذلك، فإن الأفعال المعدلة معياريًّا والأشكال الإفصاحية لتقديم النفس (expressive Selbstdarstellungen)، وذلك على نحو شبيه بأفعال الكلام التوصيفية (Konstativ)، إنما لها الطابع الخاص بالتعابير ذات المعنى، المفهومة في سياقها، التي تكون مقرونة بادعاء صلاحية قابل للنقد. وعوض أن يكون لها صلة بالوقائع، فإن لها صلة بالمعايير وتجارب الحياة (Erlebnisse). إن الفاعل إنما يُبدي الادعاء بأن سلوكه، بالنظر إلى سياق معياري معترف به باعتباره مشروعًا، هو سلوك صحيح (richtig)، أو أن التعبير الإفصاحي (die expressive Äußerung) عن تجربة-في-الحياة متاحة له على نحو خاص، هو تعبير صادق (wahrhaftig). كذلك، فإن

---

(31) اختار بولنير أمثلة إمبيريقية من مجال القضاء التجار: Pollner, pp. 49 ff.

هذه التعابير، مثل أفعال الكلام التوصيفية، يمكن أن تُصاب بالإخفاق، وكذلك بالنسبة إلى عقلانيتها، فإن إمكان الاعتراف البيذاتي بادعاء صلاحية قابل للنقد هو أمرٌ مقوم لها. ومع ذلك فإن المعرفة المتجسدة في أفعال معدلة أو في تعابير إفصاحية (expressive Äußerungen)، لا تُحيل على وجود حالات الأشياء، بل على الصلاحية الواجبة (Sollgeltung) للمعايير وعلى تجلي التجارب الذاتية في الحياة (subjektive Erlebnisse). إذ بواسطتها لا يستطيع المتكلم أن يتصل بشيء ما في العالم الموضوعي، بل بشيء ما في العالم الاجتماعي المشترك أو في العالم الذاتي فحسب... الخاص بكل واحد من الناس. وفي هذا الموضع أكتفي بالإشارة المؤقتة إلى أنه توجد أفعال تواصلية، تتميز بصلات **أخرى** بالعالم وهي مقرونة بادعاءات صلاحية **أخرى** غير تلك التي تقترن بالتعابير التوصيفية.

إن التعابير التي ترتبط بادعاءات العقلانية المعيارية والصدقية (subjektive Wahrhaftigkeit) الذاتية، على نحو مشابه للطريقة التي ترتبط بها أفعال أخرى مع ادعاء الحقيقة القضوية والفاعلية، إنما تستوفي المسبقة المركزية للعقلانية: أنها يمكن أن تُعلل وأن تُنقد. وذلك يسوغ حتى بالنسبة إلى نمط من التعابير ليس مزودًا بادعاء صلاحية واضح المعالم، يعني بالنسبة إلى **التعابير التقويمية**، فلا هي إفصاحية (expressiv) فحسب، ترفع إلى حيز العبارة مجردَ عاطفة أو حاجة خاصة، ولا هي تُبدي الادعاء بأن تكون إلزامًا معياريًّا، أي بأن تكون مطابقة لانتظارات السلوك التي يمكن تعميمها. ومع ذلك، فإنه يمكن أن توجد عللٌ جيدة لمصلحة تعابير تقويمية كهذه: فإن الفاعل يستطيع أمام ناقد ما وبمساعدة أحكام القيمة، أن يفسر رغبتَه في أخذ عطلة وتفضيلَه مشهدًا خريفيًّا ونفورَه من العسكر وغيرتَه من زملائه، فإن مقاييس القيمة لا هي تمتلك كونيةَ المعايير المعترف بها على نحو تذاوتي ولا هي مجرد مقاييس خاصة، ومع ذلك نفرق في الأقل بين استعمال عقلاني واستعمال غير عقلاني لتلك المقاييس التي بها يؤوّل المنتمون إلى جماعة ثقافية ولغوية ما حاجياتهم. وهو ما وضحه ر. نورمان (R. Norman) بالاعتماد على المثال الآتي: «أن نرغب هكذا بصحن من الوحل هو أمر غير عقلاني، لأننا نحتاج إلى سبب آخر كي نرغب بذلك. أما أن نرغب بصحن من الوحل لأن لدينا رغبة التمتع برائحة النهر الزكية، فهو أمر عقلاني. ليس من حاجة إلى سبب آخر كي نرغب في التمتع برائحة النهر الزكية، فأن نخصص ما هو مرغوب باعتباره 'التمتع

برائحة النهر الزكية' هو بحد ذاته طريقة لمنح سبب مقبول للرغبة في ذلك، وبالتالي هذه الرغبة هي عقلانية»[32].

يسلك الفاعلون في شكل عقلاني طالما هم يستخدمون صفات من قبيل مُتَبل، جذاب، غريب، رهيب، مثير للاشمئزاز (Ekelhaft) ...إلخ، وذلك على نحو بحيث إن منتمين آخرين إلى عالم الحياة الخاص بهم يمكنهم أن يتعرفوا تحت هذه الأوصاف إلى ردود أفعالهم الخاصة في مواقف مشابهة. أما حين يستخدمون مقاييس القيمة بمقدار من المعاندة، بحيث إنه لم يعد يمكنهم أن يضعوا في الحسبان فهمًا مستقرًّا ثقافيًّا، فهم يسلكون في شكل مزاجي خاص. ومن بين تقويمات خاصة كهذه يمكن بعضًا منها أن تمتلك طابعًا مجددًا. وبالطبع، فإن هذه سوف تتميز بعبارة أصيلة، من ذلك مثلًا الشكل الحسي، أي الإستطيقي لعمل فني. وعلى الضد من ذلك، فإن التعابير المزاجية إنما تتبع نماذج متصلبة، فإن محتواها الدلالي لن يكون متاحًا عبر قوة الكلام الشعري أو التصوير الخلاق، بل له طابع خصوصي. وإن طيف تعابير كهذا إنما يمتد مداه من النزوة غير المضرة، مثل الميل إلى رائحة التفاحة المتعفنة، إلى حد الأعراض الغريبة كلينيكيًّا، مثل ردات فعل الخوف من الأماكن العامة، فمن يفسر ردة فعله الشبقية على تفاحة متعفنة بالإشارة إلى رائحتها «المغرية»، «البعيدة الغور»، «المثيرة للدوار»، ومن يفسر ردة فعل الفزع من الأماكن العامة بفراغها «الذي يشل البدن»، «الثقيل كالرصاص»، «الذي يمتص المرء»، لن يصادف الفهم إلا نادرًا في السياقات **اليومية** لأغلب الثقافات، فبالنسبة إلى ردات الفعل هذه، الناجمة عن شعور زائغ، تكون القوة **التبريرية** (rechtfertigende) للقيم الثقافية المستنفرة غير كافية. وهذه الحالات القصوى تؤكد فقط أن التحزب وحساسيات الرغبات والمشاعر التي يمكن أن يُعبر عنها في شكل أحكام قيمة، إنما توجد في علاقة باطنية مع العلل (Gründen) والحجج (Argumenten). وإن من يسلك في مواقفه وتقويماته على نحو خصوصي، بحيث إنها لا يمكن أن تُفسر وتُجعَل مستساغة عبر استدعاء مقاييس القيمة، هو امرؤ لا يسلك في شكل عقلاني.

---

(32) R. Norman, *Reasons for Actions* (New York: 1971), pp. 63 f.;
ناقش نورمان، ص 65 وما بعدها، منزلة العبارات التقويمية، المسماة من مؤلفين – مثل هار (Hare) ونويل سميث (Nowell-Smith) – «كلمات يانوس»، بسبب دلالتها التي هي في شطر منها معيارية وفي شطر وصفية.

باختصار يمكن القول إن الأفعال المعدلة معياريًا والأشكال الإفصاحية لتقديم النفس والتعابير التقويمية إنما شأنها أن تتمم الأفعال الكلامية التوصيفية بإضافة ممارسة تواصلية هي على خلفية عالم الحياة تستهدف تحقيق الوفاق والحفاظ عليه وتجديده، وهو وفاق يرتكز في الواقع على الاعتراف البيذاتي بادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وإن العقلانية الثاوية في هذه الممارسة إنما تنكشف في أن اتفاقًا تم الحصول عليه في شكل تواصلي إنما ينبغي في **آخر المطاف** أن يستند إلى علل وأسباب. وإن عقلانية الذين يشاركون في هذه الممارسة التواصلية إنما تقاس بما إذا كانوا يستطيعون أن يعللوا تعابيرهم تحت **ظروف مخصوصة**. بذلك، فإن العقلانية الكامنة في الممارسة التواصلية اليومية إنما تُحيل أيضًا على الممارسة الحجاجية بوصفها هيئة استئناف من شأنها أن تمكن من مواصلة الممارسة التواصلية بطرائق أخرى، وذلك حين يحدث انشقاق (ein Dissens) ولا يمكن رأب الصدع بواسطة الإجراءات الروتينية اليومية، ومع ذلك يجب ألا يُحسم بالاستخدام الاستراتيجي للقوة.

نحن نسمي **حجاجًا** (Argumentation) ذلك النمط من الكلام الذي في نطاقه يتخذ المشاركون من ادعاءات الصلاحية الخلافية موضوعًا للدرس، ويحاولون أن يوفوا بها أو أن ينقدوها بواسطة الحجج. وإن **حجة** ما إنما تنطوي على عِلَلٍ من شأنها أن تكون مترابطة بطريقة نسقية مع **ادعاء الصلاحية** الخاص بتعبيرٍ إشكالي ما. وإن «قوة» (Stärke) حجة ما إنما تُقاس، في سياق معين، بمدى وجاهة العلل المقدمة، وهذه الوجاهة تتجلى، من بين أشياء أخرى، في هذا الأمر: ما إذا كانت حجةٌ ما تستطيع أن تقنع المشاركين في خطاب ما (ein Diskurs)، نعني تستطيع أن تكون حافزًا على قبول ادعاء الصلاحية المقصود. وعلى هذه الخلفية نستطيع أيضًا أن نحكم على عقلانيةِ ذاتٍ قادرة على الكلام وعلى الفعل من الطريقة التي بها في حالة معطاة هي تسلك بوصفها مشاركة في حجاج ما: «إن أيًّا كان[33] يشارك في حجاج ما إنما يكشف عن عقلانيته أو عن افتقاده إياها بحسب الطريقة التي بها يتعامل أو يجيب على ما يُقدم من حجج مع ادعاءات ما أو ضدها. فإذا كان 'منفتحًا على الحجج' فهو إما سوف يعترف بقوة هذه العلل والأسباب وإما

(33) الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

سوف يحاول أن يرد عليها، ومهما كان الأمر فسوف يعالجها بطريقة 'عقلانية' وأما إذا كان، في مقابل ذلك، 'أصم تجاه الحجج'، فهو في مقدوره إما أن يتجاهل العلل المضادة وإما أن يرد عليها بواسطة توكيدات دغمائية، ومهما كان الأمر فهو يفشل في معالجة القضايا 'بطريقة عقلانية'»[34]. إن قابلية التعابير العقلانية للتعليل إنما تتناسب، من جهة الأشخاص الذين يسلكون على نحو عقلاني، مع استعدادهم للتعرض للنقد، وعند الضرورة للمشاركة صراحةً في الحجاجات[35].

إن التعابير العقلانية هي أيضًا بسبب قابليتها للنقد **قابلة للتحسن** (Verbesserungsfähig): نستطيع أن نصلح المحاولات الفاشلة متى ما نجحنا في التعرف إلى الأخطاء التي وقعت. وإن مفهوم **التعليل** هو ومفهوم **التعلم** متشابكان، فبالنسبة إلى مسارات التعلم أيضًا، يؤدي الحجاج دورًا في غاية من الأهمية. بذلك نسمي شخصًا ما يعبر في الميدان العرفاني - الأداتي عن آراء معللة، شخصًا عقلانيًّا، بيد أن هذه العقلانية إنما تبقى عرضية إذا لم تُقرَن بالقدرة على التعلم من اقتراف الأخطاء ومن دحض الفرضيات وفشل التدخلات.

وإن الوسط الذي في إطاره يمكن **الاشتغال** على هذه التجارب (Erfahrungen) السالبة على نحو منتج هو **الخطاب النظري**، وبالتالي هو شكل الحجاج، حيث يتم تحويل ادعاءات الحقيقة المتنازعة إلى موضوع للدرس. وفي الميدان الخلقي - العملي، يسلك المرء على نحو مشابه. نسمي شخصًا ما عقلانيًّا، إذا كان يستطيع أن يبرر أفعاله بالرجوع إلى سياقات معيارية قائمة. بيد أن ذلك إنما يسوغ بالأحرى بالنسبة إلى ذاك الذي في حالة نزاع معياري حول الفعل هو يفعل في شكل متبصر (einsichtig)، وبالتالي لا هو يستسلم لهواه ولا هو يتبع مصلحته المباشرة، بل هو يُجهد نفسه لأنْ يحكم على النزاع من دون تحيز من وجهة نظر خلقية وأن يجد له حلًّا وفاقيًّا. وإن الوسط، حيث يمكن الفحص عما إذا كان معيارٌ ما للفعل، سواء

(34) St. Toulmin, R. Rieke and A. Janik, *An Introduction to Reasoning* (New York: 1979), p. 13.

(35) «إن قابلية التعابير العقلانية للتعليل إنما تتناسب مع الأشخاص الذين يسلكون على نحو عقلاني، مع استعدادهم للتعرض للنقد، وعند الضرورة للمشاركة صراحةً في الحجاجات» - هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 35). (المترجم)

أكان معترفًا به في واقع الأمر أم لا، يمكن أن يكون مبررًا على نحو غير منحاز، إنما هو **الخطاب العملي**، وبالتالي هو شكل الحجاج الذي في نطاقه يتم تحويل ادعاءات الصحة المعيارية إلى موضوع للدرس.

في الإتيقا الفلسفية لا يسوغ مطلقًا، باعتباره أمرًا متفقًا عليه كون ادعاءات الصلاحية المرتبطة بمعايير الفعل التي عليها ترتكز الأوامر أو قضايا الواجب، يمكن أن تُحل بالخطاب قياسًا على ادعاءات الحقيقة. ولكن في الحياة اليومية لا أحد يتورط في حجاجات خلقية، إذا هو لم ينطلق سلفًا على نحو حدسي من الافتراض القوي بأنه في دائرة المعنيين بالأمر إنما يمكن مبدئيًّا تحقيق إجماع بناءً على علل وأسباب (begründet). وهذا الأمر، حسبما أقدر، ناجمٌ مفهوميًّا بالضرورة عن **معنى** ادعاءات الصلاحية المعيارية. وإن معايير الفعل إنما تبرز إلى مجال الصلاحية الذي يخصها مع الادعاء بأن تعبر، بالنظر إلى مادة تحتاج إلى تعديل في كل مرة، عن مصلحة **مشتركة** بين **كل** المعنيين بالأمر، ومن ثم بأن تظفر باعتراف كوني، لهذا السبب ينبغي على المعايير السارية المفعول (gültig)، وذلك تحت شروط من شأنها أن تحيد كل الحوافز ما عدا حافز البحث المتعاون عن الحقيقة، أن تستطيع أيضًا مبدئيًّا أن تعثر على التوافق المحفز عقلانيًّا من كل المعنيين بالأمر[36]. على هذه المعرفة الحدسية نرتكز على الدوام، وذلك حينما نحاجج على الصعيد الخلقي، وإنما في هذه المفترضات المسبقة تتجذر «وجهة النظر الخلقية»[37]. وهذا ينبغي ألا يعني بعدُ أن هذا الحدس العامي (Laienintuition) يمكن أيضًا أن يُبرَّر ويُعاد بناؤه على مستوى الوقائع. في أي حال، أميل في هذه المسألة الأخلاقية الأساسية إلى الموقف ذي النزعة العرفانية (kognitivistisch) الذي بحسبه يمكن من حيث المبدأ المسائل العملية أن تُحسَم في شكل حجاجي[38]. بلا ريب، ينبغي

(36) يقارن: A. R. White, *Truth* (New York: 1970), pp. 57 ff.; G. Patzig, *Tatsachen, Normen Sätze* (Stuttgart: 1981), pp. 155 ff.

(37) K. Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca: 1964; Dsch. Düsseldorf: 1973).

[بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(38) يقارن: J. Rawls, *Eine Theorie der Grechtigkeit* (Frankfurt am Main: 1975);

وفي هذا الصدد: O. Höffe (ed.), *Über J. Rawls Theorie der Grechtigkeit* (Frankfurt am Main: 1977); J. Rawls, «Kantian Constructuvism in Moral Theory,» *J. Phil.*, vol. 77 (1980), pp. 515 ff.;

في ما يتعلق بالمقاربة البنائية يُقارن: O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis* (Frankfurt am Main: =

ألا ندافع عن هذا الموقف في شكل واعد إلا إذا كنا لا نتسرع في دمج الخطابات العملية التي هي مخصصة عبر صلة باطنية بالحاجات المؤولة للمعنيين بالأمر في كل مرة، مع الخطابات النظرية في صلتها بالتجارب المؤولة لملاحظ ما.

ثمة وسطٌ للتفكر (ein reflexives Medium) ليس بالنسبة إلى الميدان العرفاني - الأداتي وبالنسبة إلى الميدان العملي - الخلقي فحسب، بل بالنسبة إلى التعابير التقويمية والإفصاحية أيضًا.

نسمي عقلانيًا ذاك الشخص الذي يؤول طبيعة حاجاته في ضوء مقاييس القيمة المستقرة في ثقافة ما، ولكن من باب أولى وأحرى، عندما يستطيع أن يتخذ موقفًا متفكرًا من مقاييس القيمة التي بحسبها تؤول تلك الحاجات. إن القيم الثقافية لا تظهر إلى النور محملة بادعاء الكونية، مثل معايير الفعل. فإن القيم مرشحة في معظم الأحيان للتأويلات، التي يمكن تحتها لدائرة من المعنيين بالأمر، أن ترسم عند الحاجة مصلحة مشتركة وأن تجعل منها معيارًا. إن فسحة الاعتراف البيذاتي الذي يتشكل حول قيم ثقافية ما، لا تعني بعدُ بأي وجه ادعاءً لمقبولية عامة (allgemein) على الصعيد الثقافي أو حتى مقبولية كونية (universal). من هنا يتأتى أن الحجاجات التي تُستخدم لتبرير مقاييس القيمة لا تستوفي شروط الخطاب. وفي الحالة النمطية تأخذ شكل النقد الجمالي.

هذا النقد هو نوعية من أشكال الحجاج، تتخذ من ملاءمة مقاييس القيمة، عمومًا من ملاءمة (Angemessenheit) عبارات (Ausdrücken) لغتنا التقويمية موضوعًا

1971); F. Kambartel (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1975); =

في ما يخص المقاربة التأويلية المتعالية يُقارن: K. O. Apel: «Das Apriori der Kommunikionsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,» in: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 2, pp. 358 ff.; «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 10 ff.;

وأما ما يهم مقاربة نظرية الخطاب فيُقارن: Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: 1973), pp. 211 ff.; R. Alexy: *Theorie juristischer Argumentation* (Frankfurt am Main: 1978); «Eine Theorie des praktischen Diskurses,» in: W. Oelmüller (ed.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung* (Paderborn: 1978), pp. 22 ff.; W. M. Sullivan, «Communication and the Recovery of Meaning,» *Intern. Philos. Quart.*, vol. 18 (1978), pp. 69 ff.;

وأما عن نظرة شاملة: R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Frankfurt am Main: 1980), and R. Hegselmann, *Normativität und Rationalität* (Frankfurt am Main: 1979).

لها. وذلك يحدث في أي حال في مناقشات (Erörterungen) النقد الأدبي والفني والموسيقي بطريقة غير مباشرة. أما العلل والأسباب المقدمة (Gründen)، فإن لها في هذا السياق الوظيفة المخصوصة لإظهار عمل ما أو عرض ما والتدليل عليه على نحو بحيث يمكن إدراكه بوصفه عبارة أصيلة عن تجربة أنموذجية، وعلى العموم بوصفه تجسيدًا لادعاء أصالة (Authentizität) ما[39].

بذلك، فإن عملًا أخذ صلاحيته عبر إدراك جمالي معلل بالأسباب إنما يستطيع من جهته أن يأخذ مكان الحجة وأن يقوم بالدعاية لقبول المقاييس التي يسوغ طبقًا لها باعتباره عملًا أصيلًا. وكما أن العلل والأسباب يجب أن تُستخدم في الخطاب العملي كي يشرح المرء أن المعيار الموصى بالقبول به إنما يحمل إلى حيز العبارة مصلحة قابلة للتعميم (verallgemeinerbares)، كذلك تصلح العلل والأسباب في النقد الجمالي لأن ترشد الإدراك وأن تجعل الأصالة الخاصة بعمل ما على قدر من البداهة، بحيث إن هذه التجربة (Erfahrung) ذاتها يمكن أن تصبح حافزًا عقلانيًّا بالنسبة إلى القبول بالمقاييس المناسبة لها. وهذا التأمل يجعل من المستساغ لماذا نعتبر الحجج الجمالية أقل إلزامًا وأقل إقناعًا من الحجج التي نستخدمها في الخطابات العملية أو حتى النظرية.

---

(39) يقارن: R. Bittner, «Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik,» in: R. Bittner and P. Pfaff, *Das ästhetische Urteil* (Köln: 1977), p. 271:

«إن الأمر المهم الذي تحاول الأحكام الجمالية أن تقوم به هو الإدراك الخاص للموضوع، أن ترشد هذا الإدراك، أن تمنحه إشاراته، وأن تفتح أمامه المناظير والرؤى. وحسبما يصوغ هامبشير (Hampshire): يتعلق الأمر بأن نحمل أحدهم على أن يدرك الخصائص الجزئية للموضوع الجزئي. أو سلبًا بحسب إيزنبيرغ: من دون حضور الموضوع المتكلم عليه أو تذكره المباشر يكون الحكم الجمالي بلا جدوى ولا معنى. إن التعيينين بلا ريب لا يتناقضان الواحد مع الآخر. وفي اصطلاح أفعال الكلام، فإن الوضع يمكن أن يوصَف على نحو بحيث إن الفعل المتضمن-في-القول الذي يتم القيام به عادة من خلال تعابير من قبيل «إن الرسم X هو متوازن على نحو خاص»، هو ينتمي إلى جنس المنطوقات، في حين أن الفعل المؤثر-بالقول الذي يتم القيام به بحسب القاعدة من خلال تعابير كهذه، هو إرشاد إلى الإدراك الخاص للخصائص الجمالية للموضوع. أقوم بمنطوق ما وأرشد بذلك أحدهم في إدراكه الجمالي، تمامًا كما نقوم بمنطوق ومن ثم نمكن أحدهم من معرفة ما حول الأمر الواقع المقصود أو كما يطرح أحدهم سؤالًا ومن ثم يستطيع أن يذكر أحدهم بشيء ما». بذلك اتخذ بيتنر خطًّا في الحجاج تخصص عبر أعمال م. ماكدونالد وأ. إيزنبيرغ وس. هامبشير. يقارن: البيليوغرافيا، المرجع نفسه، 281 وما بعدها.

[«هو ينتمي إلى جنس المنطوقات، في حين أن الفعل المؤثر-بالقول الذي يتم القيام به بحسب القاعدة من خلال تعابير كهذه» – هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 406). (المترجم)]

شيء مشابه يسوغ بالنسبة إلى حجج الطبيب النفساني الذي هو مختص في تدريبِ محللٍ ما على اتخاذ موقف متفكر من تعابيره الإفصاحية (expressiven Äußerungen) الخاصة. والحق أننا نسمي عقلانيًّا، وربما بنبرة خاصة، سلوكَ شخصٍ هو مستعد وفي وضعية تسمح له بأن يتخلص من الأوهام، وعلى الحقيقة من الأوهام التي لا تقوم على الخطأ (في شأن الوقائع)، بل على خداع النفس (في شأن التجارب الخاصة في الحياة (eigene Erlebnisse)). وهذا يهم التعبير المتعلق بالرغبات والميول الخاصة، والمشاعر والأمزجة التي تبرز مع ادعاء الصدقية (Wahrhaftigkeit). وفي عديد المواقف يكون للفاعل عللٌ وأسبابٌ وجيهة كي يخفيَ تجاربه الخاصة في الحياة عن الآخرين أو أن يخدع شريكه في التفاعل مع تجاربه «الحقيقية». ومن ثم هو لا يبدي أي ادعاء للصدقية، بل هو على الأكثر يحاكيه (simuliert) من جهة ما يسلك على نحو استراتيجي. إن تعابير من هذا الطراز لا يمكن أن تُنقَد موضوعيًا بسبب عدم صدقيتها، بل ينبغي على الأرجح أن يتم الحكم عليها بحسب النجاح المقصود منها. ففي ما يتعلق بصدقيتها، لا يمكن أن تُقاس التعابير الإفصاحية إلا في سياق تواصل يهدف إلى التفاهم.

من يخدع نفسه في شأن نفسه في شكل نسقي، إنما يسلك في شكل غير عقلاني، لكن من كان في حالة بحيث يقبل أن نفسر له لاعقلانيته (Irrationalität)، هو لا يتوفر فحسب على عقلانيةِ ذاتٍ قادرة على الحكم وفاعلة على نحو عقلاني بمقتضى غاية ما، ومتبصرة أخلاقيًّا وموثوق بها عمليًّا، ومقيمة على نحو حساس ومتقبلة جماليًّا، بل على القوة التي تجعله يسلك في شكل متفكر تجاه ذاتيته الخاصة وينفذ إلى التقييدات غير العقلانية التي تخضع لها تعابيره العرفانية وتعابيره الخلقية والعملية – الجمالية، خضوعًا نسقيًّا. وفي **مسار من التفكر الذاتي** كهذا أيضًا، تؤدي العلل والأسباب دورًا ما، وهذا النمط التابع من الحجاج بحث فيه فرويد بحسب أنموذج الحديث العلاجي الذي يدور بين الطبيب والمريض الخاضع للتحليل النفسي[40]. ففي الحديث التحليلي تكون الأدوار موزعة بطريقة

---

(40) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968), chaps. 10 f.
وكذلك: P. Ricoeur, *Die Interpretation* (Frankfurt am Main: 1969), book 3, pp. 352 ff.,
وفي هذا الصدد: W. A. Schelling, *Sprache, Bedeutung, Wunsch* (Bln.: 1978).

غير متناظرة، إذ الطبيب والمريض لا يتصرفان كما لو كانا في مواجهة بين مؤيد ومعارض. إن مفترضات الخطاب لا يمكن أن تُستوفى إلا بعد أن يبلغ العلاج إلى النجاح. وإن شكل الحجاج الذي يصلح لتفسير الخداع النسقي للنفس، إنما أسميه لهذا السبب **نقدًا علاجيًّا**.

على صعيد آخر، إلا أنه من جنس صعيد التفكر أيضًا، توجد أخيرًا طرائق السلوك التي من شأن مؤول ما، حيث يرى نفسه مدعوًّا، أمام صعوبات عنيدة في التفاهم، إلى اتخاذ وسائل التفاهم نفسها موضوعًا للتواصل، من أجل تصحيح الوضع. عقلانيًّا، نسمي شخصًا يسلك على نحو مستعد للتفاهم ويرد الفعل على اضطرابات التواصل على نحو أنه يتفكر في القواعد اللغوية. وعندئذ يتعلق الأمر، من جهة، بالفحص عن قابلية الفهم (Verständlichkeit) أو مدى جودة صياغة التعابير الرمزية، ومن ثم بالسؤال عما إذا كانت العبارات (Ausdrücke) الرمزية (Äußerungen) تستند إلى قاعدة سليمة، نعني تم تخريجها في توافق مع منظومة قواعد الإنتاج التي من شأنها. وإن البحث اللساني يمكن أن يصلح هنا باعتباره أنموذجًا. ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بضبط تفسيرٍ لدلالة التعابير – وهي مهمة تأويلية (hermeneutisch) تمنحنا عنها ممارسةُ المترجم أنموذجًا مناسبًا تمامًا. فإنما يتصرف في شكل غير عقلاني، من يستخدم وسائل العبارة الرمزية الخاصة به استخدامًا دوغمائيًّا. وفي مقابل ذلك، فإن **الخطاب التفسيري** (explikative Diskurs) هو شكل من الحجاج، حيث لم تعد قابلية الفهم أو جودة الصياغة أو سلامة القواعد مفترضة أو منكرة في شكل ساذج، بل تُتخذ موضوعًا للدرس بوصفها ادعاءً متنازعًا عليه[41].

يمكن أن نستجمع تأملاتنا في الإشارة إلى أننا نفهم العقلانية بوصفها استعدادًا خاصًّا بذواتٍ قادرة على الكلام وعلى الفعل. وهي تفصح عن نفسها من خلال طرائق في السلوك، توجد لها عللٌ جيدة في كل مرة. وهذا يعني أن التعابير العقلانية هي متاحة أمام تقويم موضوعي. وهذا يهم كل التعابير الرمزية، التي هي مرتبطة في الأقل في شكل ضمني بادعاءات صلاحية (أو بادعاءات لها علاقة باطنية مع ادعاء صلاحية قابل للنقد). وكل امتحان صريح لادعاءات

(41) في ما يتعلق بالخطاب التفسيري يقارن: H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 277 ff.

صلاحية متنازع عليها إنما يتطلب الشكل الداعي (anspruchsvoll) لتواصلٍ يستوفي مفترضات الحجاج.

تمكن الحجاجات من سلوك من شأنه أن يسوغ في معنى مخصوص باعتباره سلوكًا عقلانيًّا، ونعني بذلك التعلم من أخطاء صريحة. وفي حين أن قابلية التعابير العقلانية للنقد والقدرة على تعليلها إنما **تحيل** على إمكان الحجاج فحسب، فإن مسارات التعلم التي من خلالها نكتسب معارف نظرية ورؤى خلقية، من شأنها أن تجدد اللغة التقويمية وتوسعها، وأن تتجاوز خداعات النفس وصعوبات التفاهم، إنما هي مسارات **تعتمد** على الحجاج.

(3) استطراد في شأن نظرية الحجاج

يتعلق مفهوم العقلانية الذي قدمناه إلى حد الآن على نحو حدسي بمنظومة من ادعاءات الصلاحية، كما يبين ذلك الجدول (I-1)، ينبغي أن تُفسر عبر نظرية في الحجاج. ولكن هذه النظرية، على الرغم من تراث فلسفي جليل، يعود إلى أرسطو، لا تزال في بداياتها.

الجدول (I-1)
أنماط الحجاج

الأحجام المرجعية / أشكال الحجاج	التعابير الإشكالية	ادعاءات الصلاحية المتنازع عليها
الخطاب النظري	عرفاني - أداتي	حقيقة القضايا، نجاعة الأفعال الغائية
الخطاب العملي	خلقي - عملي	صحة معايير الفعل
النقد الجمالي	تقويمي	ملاءمة مقاييس القيمة
النقد العلاجي	إفصاحي	صدقية الإفصاحيات
الخطاب التفسيري	- - - - - - - - - -	قابلية الفهم أو جودة الصياغة في البناءات الرمزية

لا يتعلق منطق الحجاج، كما هي الحال مع المنطق الصوري، بروابط الاستنتاج بين الوحدات الدلالية (القضايا)، بل بالعلاقات الباطنية، غير الاستنباطية بين الوحدات التداولية (الأفعال الكلامية) التي انطلاقًا منها تتكون الحجج. وفي بعض الأحيان يظهر تحت اسم «**المنطق غير الصوري**»[42]. ولتبرير الغرض من المؤتمر الدولي الأول عن مسائل المنطق غير الصوري استحضر المنظمون الأسباب والدوافع التالية:

- « شك جدي في ما إذا كان المنطق الاستنباطي والمقاربات النمطية للمنطق الاستقرائي أمرًا كافيًا لنمذجة كل أشكال الحجة المشروعة أو حتى أغلبها.

- اقتناع بأنه ثمة مقاييس ومعايير أو توصية بخصوص تقويم الحجة، تكون منطقية فورًا - وليس بلاغية بحتة أو خاصة بميدان دون آخر - وفي الوقت ذاته ليست أسيرة لمقولات الصلاحية الاستنباطية والمتانة والقوة الاستقرائية.

- رغبة في توفير نظرية كاملة في الاستدلال (reasoning) الذي يذهب أبعد من المنطق الصوري الاستنباطي والاستقرائي.

- إيمان بأن التوضيح النظري للاستدلال والنقد المنطقي بألفاظ غير صورية إنما له استتباعات مباشرة لعديد القطاعات الأخرى من الفلسفة، مثل الإبيستيمولوجيا والأخلاق وفلسفة اللغة.

- اهتمام بكل أصناف الإقناع بواسطة الخطاب (discursive)، مضاعف باهتمام برسم الخطوط بين الأصناف المختلفة والتقاطع الذي يقع بينها»[43].

هذه القناعات تميز موقفًا كان ستيفن تولمن (S. Toulmin) قد بسطه في بحثه الرائد **استعمالات الحجة**[44]، والذي منه انطلق في بحثه في تاريخ العلوم عن **الفهم البشري**[45].

---

(42) بالنسبة إلى مجال اللغة الألمانية، يقارن تقرير البحث:
P. L. Völzing, «Argumentation,» *Z. f. Litwiss. U. Ling.*, vol. 10 (1980), pp. 204 ff.

(43) J. A. Blair and R. H. Johnson (eds.), *Informal Logic* (Iverness, Cal.: 1980), p. X.
[هذا الشاهد كله أورده هبرماس بالإنكليزية في صلب النص الألماني. (المترجم)]

(44) St. Toulmin, *The Uses of Arguments* (Cambridge: 1958; Dtsch. Kronberg: 1975).

(45) St. Toulmin: *Human Understanding* (Princeton: 1972), and *Kritik der kollektiven Vernunft* (Frankfurt am Main: 1978).

من جهة أولى، نقد تولمن التصورات **الإطلاقية** التي ترجع المعارف النظرية والرؤى العملية - الخلقية والتقويمات الجمالية إلى حجج إكراهية (zwingend) بالاستنباط أو إلى بداهات إكراهية بالتجربة. وبمقدار ما تكون الحجج إكراهية في معنى الاستنتاج المنطقي، لا تسلط الضوء على أي شيء جديد في شكل جوهري، وبمقدار ما تمتلك على العموم مضمونًا جوهريًّا، ترتكز على بداهات وحاجات، يمكن أن تُتأول على أنحاء مختلفة بمساعدة منظومات وصفية عديدة وفي ضوء نظريات متغيرة ولهذا السبب لا تمنحنا أي أساس نهائي. ومن جهة أخرى، ينقد تولمن خصوصًا التصورات **النسبانية** التي لا تستطيع أن تفسر ذلك النوع المثير من الإكراه غير الإكراهي للحجة الفضلى، ولا هي تستطيع أن تأخذ الإيحاءات ذات المنحى الكوني لادعاءات الصلاحية، من قبيل حقيقة القضايا أو صحة المعايير: «يحاول تولمن أن يبرهن أن لا واحد من الموقفين هو موقف متفكر، أي لا واحد من الموقفين يمكنه أن يفسر (account) 'عقلانيته' في داخل الإطار الذي يخصه، فالإطلاقي لا يمكنه أن يدعو إلى مبدأ أول آخر لتبرير مبدأه الأول الذي انطلق منه حتى يؤمن على منزلة نظرية المبادئ الأولى. ومن جهة أخرى، فإن النسباني إنما يوجد في الموقف المخصوص (والمتناقض مع ذاته) الذي يحاول برهنة أن نظريته هي بوجه ما أعلى من نسبية الأحكام التي يؤكد وجودها في كل الميادين»[46].

بيد أنه إذا كانت صلاحية التعابير لا يمكن أن تُمرر في شكل إمبيريقي ولا أن تُعلل في شكل إطلاقي، فإن المشاكل التي ستطرح نفسها سوف تكون تحديدًا تلك التي يجب على **منطق الحجاج** أن يقدم عنها إجابةً: كيف يمكن ادعاءات الصلاحية التي صارت مُشكَلة[47] أن تُركز بناءً على عللٍ جيدة؟ كيف يمكن العلل بدورها أن تخضع للنقد؟ ما الذي يجعل بعض الحجج، وبالتالي بعض العلل التي تكون مقترنة على نحو مميز بجملة من ادعاءات الصلاحية، أقوى أو أضعفَ من حجج أخرى؟

---

(46) B. R. Burleson, «On the Foundations of Rationality,» *Journ. Am. Forensic Assoc.*, vol. 16 (1979), p. 113.

[الشاهد كله أورده هبرماس بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(47) «التي صارت مُشكَلة»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 41). (المترجم)

يمكننا أن نفرق في الكلام الحجاجي بين ثلاثة جوانب: أولًا، متى ما نظرنا إليه بوصفه **مسارًا** (Prozess)، فإن الأمر يتعلق في شكل غير محتمل من التواصل، من أجل أنه مقرب كفاية من الشروط المثالية. ومن هذا المنظور حاولت أن أشير إلى المفترضات التواصلية الكلية للحجاج بوصفها تعيينات لوضعية كلامية مثالية[48]. وهذا المقترح يمكن أن يكون غيرَ مُرض في التفاصيل؛ غير أنها تظهر لي من قبل ومن بعد صحيحةً تلك النيةُ التي حركتني نحو إعادة بناء شروط التناظر الكلية، التي ينبغي على كل متكلم ذي كفاءة أن يفترض أنها مستوفاة كفايةً إذا ما كان يقصد الدخول عمومًا في حجاج ما. والمشاركون في الحجاج ينبغي عليهم أن يفترضوا عمومًا أن بنية التواصل الخاص بهم، بفضل أمارات ينبغي وصفها في شكل صوري محض، إنما تستبعد كل إكراه (سواء أكانت تؤثر في مسار التفاهم من خارج أم كانت ناجمة عنه هو ذاته) - باستثناء إكراه الحجة الفضلى (وبالتالي أيضًا تقطع مع كل الدوافع ما عدا دافع البحث المتعاون عن الحقيقة). ومن هذا الجانب يمكن الحجاج أن يُتصور بوصفه **مواصلة متفكرة للفعل الموجه نحو التفاهم بوسائل أخرى**.

ثانيًا، ما إن ينظر المرء إلى الحجاج بوصفه **إجراءً** (Prozedur)، فإن الأمر سوف يتعلق بشكل من التفاعل **ذي القواعد المخصوصة**. وفي الحقيقة إن المسار الخطابي (diskursiv) للتفاهم في شكل تقسيم تعاوني للعمل بين مؤيدين ومعارضين هو مُعير (normiert) على شاكلة أن المشاركين:

- يتخذون موضوعًا لهم ادعاء صلاحية صار إشكاليًّا و،

- من جهة ما تخلصوا، في وضعية افتراضية، من ضغط الفعل وضغط التجربة،

- هم يتحققون بواسطة العلل وبالعلل فحسب، مما إذا كانت الدعوى التي يدافع عنها الطرف المؤيد صحيحة أم لا.

أخيرًا يمكن أن ننظر إلى الحجاج من زاوية نظر ثالثة: إنه معد من أجل **إنتاج حجج** وجيهة ومقنعة بفضل خاصيات مباطنة لها، بها يمكن ادعاء الصلاحية أن

---

(48) Habermas, «Wahrheitstheorien».

يُوفى به أو أن يُرفض. إن الحجج هي تلك الوسائل التي بمساعدتها يمكن جلب الاعتراف البيذاتي بالنسبة إلى ادعاء الصلاحية المرفوع افتراضًا في أول الأمر من طرف مؤيد ما، ومن ثم تحويل الرأي إلى معرفة. وتمتلك الحجج بنية عامة، كان تولمن كما هو معروف قد خصصها بالطريقة التالية. تتكون حجةٌ ما من تعبير إشكالي، رُفع في شأنه ادعاءُ صلاحيةٍ معينٌ (استنتاج (conclusion))[49]، ومن العلة (الأساس (ground))[50] التي بها يجب تثبيت هذا الادعاء. وأما العلة، فإنه يتم الظفر بها بمساعدة قاعدة ما (قاعدة استنتاج، مبدأ، قانون ما ...إلخ) (مسوغ (warrant))[51]. وهذه القاعدة ترتكز على بداهات من نوع مختلف (الدعم والتأييد (backing))[52]. وإذا ما تطلب الأمر، ينبغي تحوير ادعاء الصلاحية أو تقييده (مقيد المعنى (modifyer))[53]. وكذلك هذا المقترح، خصوصًا بالنظر إلى التفريق بين مختلف مستويات الحجاج، هو محتاج إلى التحسين، ومع ذلك فإن كل نظرية في الحجاج إنما تقف أمام مهمة الإشارة إلى الخصائص العامة للحجج الوجيهة. وفي هذا الغرض يكون الوصف الدلالي الصوري للقضايا المستخدمة في الحجج ضروريًا في الحقيقة، لكنه ليس كافيًا.

يمكن الجوانب التحليلية الثلاثة المشار إليها أن تمنحنا الجهات النظرية التي تحتها أمكن الصناعات المعروفة للقانون (Kanon) الأرسطي أن ترسم حدودها بعضها إزاء بعض: فالخطابة تهتم بالحجاج بوصفه مسارًا، والجدل **بالإجراءات** التداولية للحجاج، والمنطق **بمنتجاتهما**. وفي واقع الأمر، فإنه عن الحجاجات

---

(49) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(50) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(51) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(52) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(53) لقد قام تولمن بهذا التحليل ضمن: Toulmin, Rieke and Janik, *An Introduction.*

وهو يستجمعه كما يلي: «ينبغي أن يكون واضحًا أي **نوع** من المسائل تهدف الحجة إلى إثارته (الجمالية مثلًا وليس العلمية، أو القانونية وليس النفسية)، وما يكون **الغرض** الخفي منها. وإن **العلل** التي تقوم عليها ينبغي أن تكون مفيدة بالنسبة إلى **الادعاء** المعمول به في الحجة وينبغي أن تكون كافية لدعمه. وإن **المسوغ** المعتمد عليه من أجل ضمان هذا الدعم ينبغي أن يكون قابلًا للتطبيق على الحالة التي هي موضع نقاش وينبغي أن يكون مؤسسًا على **دعامة** صلبة. أما نوعية، أو قوة، الادعاء الناتج من ذلك فينبغي أن يتم التصريح بها، وأما الطعون أو الاستثناءات، فينبغي أن تكون مفهومة جيدًا». Ibid., p. 106.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

تحت كل واحد من هذه الجوانب إنما تنبثق في كل مرة بُنى **أخرى**: إنها البنى التي تتمتع بها وضعية كلامية، مثالية، على نحو مخصوص بمناعة ضد الكبت وعدم التساوي، ثم البنى الخاصة بمنافسة منظمة في شكل طقوسي من أجل أفضل الحجج، وأخيرًا البنى التي تعين هيكل الحجج المفردة والعلاقات في ما بينها. ومع ذلك، فإن الفكرة نفسها الثاوية في القول (Rede) الحجاجي لا يمكن أن يتم بسطها كفايةً على أي واحد من هذه المستويات التحليلية المفردة. وإن الحدس المؤسس الذي ربطناه بالحجاج، يمكن أن يُخصص على الأكثر من الجانب المتعلق بالمسار، بأنه تحركه النية بأن يُقنع **جمهورًا كونيًا** (ein universales Auditorium) وبأن يبلغ بالنسبة إلى تعبير ما القبول الكلي، وأما من جهة الجانب الإجرائي، فالنية بأن يُنهي النزاع على الادعاءات الافتراضية للصلاحية بواسطة **اتفاق محفز عقلانيًا**، وأما من جهة الجانب المتعلق بالمنتوج فإن ما يحركه هو النية بأن يعلل ادعاءَ صلاحية ما أو أن يفي به بواسطة الحجج. وبطريقة مثيرة للاهتمام ينكشف، مع ذلك، عند محاولة تحليل المفاهيم الأساسية المناسبة لنظرية الحجاج من قبيل «موافقة جمهور كوني»[54] أو «الحصول على توافق محفز عقلانيًا»[55] أو «الإيفاء بادعاء صلاحية بواسطة الخطاب»[56]، أن الفصل بين المستويات التحليلية الثلاثة لا يمكن الإبقاء عليه.

ذلك ما أريد أن أبينه على نحو أنموذجي بالاعتماد على إحدى المحاولات الأقرب عهدًا، لتثبيت نظرية الحجاج على **واحد فقط** من هذه المستويات من التجريد، نعني جانب الحجاج من حيث هو مسار. وإن مقاربة فولفغانغ كلاين[57] إنما تتميز عبر نيتها في أن تمنح للإشكال البلاغي منعطفًا متسقًا من جنس العلوم

---

(54) Ch. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle rhétorique*, 2. vols. (Brüssel: 1970).

(55) Habermas, «Wahrheitstheorien».

إلا أن المفهوم المهم للتحفيز العقلاني لم يُحلل مع ذلك بطريقة كافية؛ يقارن:

H. Aronovitch, «Rational Motivation,» *Philos. Phenom. Res.*, vol. 15 (1979), pp. 173 ff.

(56) Toulmin, *The Uses*.

(57) W. Klein, «Argumentation und Argument,» *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, vols. 38-39 (1980), pp. 9 ff.

بنبرات أخرى كان قد تم تطبيق هذه المقاربة من ماكس ميلر على النقاشات الخلقية مع الأطفال والشبان. يقارن: M. Miller: «Zur Ontogenese moralischer Argumentionen,» *Z. f. Litwiss. u. Ling*, vols. 38-39 (1980), pp. 58 ff., and «Moralität und Argumentation,» in: *Newsletter Soziale Kognition* (TU Berlin: 1980), vol. 3.

التجريبية، فقد اختار كلاين المنظور الخارجي للملاحظ الذي يريد أن يصف وأن يفسر عمليات الحجاج. بذلك هو لا يسلك موضوعيًّا، في معنى أنه وحده السلوك القابل للملاحظة من طرف المشاركين هو الذي يكون مسموحًا به، فتحت مفترضات سلوكية صارمة، لا يمكننا أبدًا أن نفرق السلوك الحجاجي عن السلوك الشفهي بعامة. لقد خاض كلاين في معنى الحجاجات، ومن دون تقويم موضوعي للحجج المستخدمة، يريد على الرغم من ذلك أن يبحث فيها من موقف وصفي بحت. إنه يتخذ لنفسه مسافة ليس من تولمن الذي ينطلق من أن معنى الحجاجات لا ينفتح من دون تقويم ضمني في الأقل للحجج المستخدمة فيه فحسب، بل يبتعد أيضًا من تراث الخطابة الذي اهتم بالكلام الإقناعي أكثر مما اهتم بمحتوى الحقيقة الخاص به: «إن خطاطة تولمن هي من زاوية نظر معينة أقرب إلى الحجاجات الفعلية منها إلى المقاربات الصورية التي ينقدها، لكنها خطاطة عن الحجاج **الصحيح** (richtig)، لم يجر أي بحث إمبيريقي، عن الطريقة التي بها يحاجج الناس فعلًا. وهذا يصح أيضًا على بيريلمان/ أولبرشتس - تيتيكا (Perelman /Olbrechts-Tyteca)، مع أنهما الأقرب من جميع المقاربات الفلسفية إلى الحجاجات الفعلية، لكن «الجمهور الكوني» (auditoire universel)(58)، وهو واحد من المفاهيم المركزية، هو بالتأكيد ليس مجموعة من البشر الأحياء فعلًا، مثلًا السكان الحاليون للأرض، بل هو بعض هيئة - هي في ما عدا ذلك ليست مما يسهل ضبطه... لا يتعلق الأمر بالنسبة إلي بتحديد ماذا تكون الحجاجات العقلانية (rational) أو المعقولة (vernünftig) أو الصحيحة، بل بتحديد كيف يحاجّ الناس، على ما هم عليه من الحمق، على أرض الواقع»(59).

الآن أريد أن أبين كيف أن كلاين، في محاولته اتخاذ منظور خارجي، لفصل الحجاج الذي «له طابع وقائعي» عن الحجاج الذي «له صلاحية» فصلًا بينًا، تورط في تناقضات مفيدة.

---

(58) بالفرنسية في النص الألماني. (المترجم)

(59) Klein, p. 49.

يقارن أيضًا: M. A. Finocchiaro, «The Psychological Explanation of Reasoning,» *Phil. Soc. Sc.*, vol. 9 (1979), pp. 277 ff.

في بادئ الأمر، يعرف كلاين مجال الكلام الحجاجي على هذا النحو: «إن ما يسعى إليه المرء في حجاج ما هو أن ينقل، بمساعدة ما هو سائغ (Geltendes) على مستوى جمعي (kollektiv)، شيئًا مُشكَلًا على مستوى جمعي إلى شيء سائغ على مستوى جمعي»(60)، فما يريده المشاركون في الحجاج هو حسم الادعاءات الإشكالية للصلاحية بواسطة العلل، وهذه العلل تستمد قوة إقناعها من معرفة متقاسَمة على نحو جمعي وغير إشكالية. وإن الاختزال الإمبيريقي لمعنى الحجاج إنما ينكشف الآن في الطريقة التي بها يستخدم كلاين مفهوم «السائغ في شكل جمعي». فهو لا يفهم من ذلك سوى تلك التصورات التي يتم تقاسمها واقعًا في فترات معينة من طرف مجموعات معينة، وكل العلاقات الباطنية، بين ما هو مقبول **واقعًا** بوصفه سائغًا، وما يجب أن تكون له **صلاحيةٌ** في معنى ادعاء يتعالى على التقييدات المحلية والزمنية والاجتماعية، إنما يقوم كلاين بحجبها عن هذا المفهوم: «إن ما هو **سائغ** وما هو **مشكَلٌ** (das Fragliche) هما نسبيان في صلة بالأشخاص وبالأوقات»(61).

ومن حيث إن كلاين يحصر «ما هو سائغ في شكل جمعي» في القناعات المعبر عنها والمقبولة واقعًا في كل مرة، فهو يضع الحجاجات تحت وصف يختصر محاولات الإقناع في بُعدٍ حاسم. وتبعًا للوصف الذي قدمه، فإن العلل هي التي تحفز المشاركين في الحجاج على الاقتناع بشيء ما، لكن هذه العلل إنما هي متصورة بوصفها بواعث مبهمة على تغير المواقف. إن وصف كلاين يحيد كل المقاييس التي من شأنها أن تجعل تقويمًا ما لعقلانية العلل أمرًا ممكنًا، إنه يمنع على المنظِّر زاوية النظر الداخلية التي انطلاقًا منها يستطيع أن يتبنى مقاييس

---

(60) Klein, p. 19.

(61) Ibid., p. 18.

يأخذ كلاين، كمثال توضيحي، مجموعة طائفية تعلل القول إن الدين مضر بالشعب، بالإشارة إلى أن هذا أمر موجود بالتحديد لدى لينين. يكفي داخل هذه المجموعة استدعاء سلطة لينين حتى نحول شيئًا «موضع إشكال على مستوى المجموعة» إلى شيء «سائغ على مستوى المجموعة». ويستخدم كلاين هذه المفاهيم على نحو مقصود، بحيث يتم تعطيل السؤال عن نوع العلل التي يستطيع هؤلاء الناس الذين بإمكانهم أن يظهروا لنا بمثابة أناس طائفيين، أن يقدموها في ظروف ما من أجل إقناع أناس آخرين بأن التفسيرات النظرية التي يمنحها لينين للظواهر ذات الصلة، متفوقة على التفسيرات المنافسة، مثل تفسيرات دوركهايم أو فيبر على سبيل المثال.

خاصة في التقويم. وبمقدار ما نعتمد على المفاهيم التي عرضها كلاين، فإن أي حجة ستُعد مثل أي حجة أخرى، إذا ما كانت تؤدي فحسب إلى أن «تعليلًا ما قد تم القبول به على نحو مباشر»[62].

يعترف كلاين نفسه بالخطر الذي ينبغي أن ينشأ بالنسبة إلى أي **منطق** حجاجي، وذلك عندما نعوض مفهوم الصلاحية بمفهوم القبول (Akzeptanz): «... بحسب هذا التقدير، يمكن المرء أن يظن أننا نستبعد الحقيقة والصلة بالواقع، تلك التي بها يجب أن يكون ممكنًا أن يتعلق الأمر في حجاج ما، ويبدو الأمر كما لو أن ما يهم في هذا النوع من الاعتبار هو من ينجح في مسعاه، ولكن ليس من كان على حق، وفي أي حال سيكون ذلك خطأ جسيمًا...»[63].

إن منطق الحجاج إنما يتطلب إطارًا مفهوميًا، من شأنه أن يسمح لنا بأن نأخذ ظاهرة الإكراه غير الإكراهي في جوهره للحجة الفضلى في الاعتبار: «إن بسط هذا النوع من الحجة ليس بأي وجه ضربًا من الاتفاق بين الأصدقاء على بعض الرؤى. فما هو صالح في شكل جمعي، هو في بعض الظروف منظور إليه من ناحية براغماتية من طرف أحد المشاركين باعتباره شيئًا بغيضًا جدًّا، ولكن لو ينتج عما هو صالح بفضل انتقالات صالحة، فإنه سوف يكون عندئذ صالحًا – سواء أراد ذلك أو لم يُرد. لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من التفكير. فالانتقالات من أمر ذي صلاحية إلى أمر آخر ذي صلاحية إنما تتم فينا، أأعجبنا ذلك أم لا»[64]. ومن الجهة الأخرى، فإن النتائج النسبانية هي أمر لا مرد له، إذا ما كان المرء يتصور ما هو صالح على مستوى جمعي بوصفه واقعة اجتماعية فحسب، وبالتالي من دون علاقة باطنية بعقلانية العلل: «يبدو... اعتباطيًا ما إذا كان هذا الأمر أو ذاك ينجح في أن يكون ذا صلاحية في المفرد أو في الجمع: فالبعض يعتقد هذا، والبعض يعتقد ذاك، أما ما سيفرض نفسه فيتوقف على الصدف، على مهارة بلاغية كبرى أو على عنف فيزيائي. هذا يؤدي إلى نتائج غير مرضية كفاية. وعندئذ سيكون على المرء أن يقبل أنه بالنسبة إلى البعض من الصالح «أن تحب جارك كما تحب نفسك»، أما

---

(62) Ibid., p. 16.

(63) Ibid., p. 40.

(64) Ibid., pp. 30 f.

بالنسبة إلى البعض الآخر فالصالح هو «اضرب جارك حتى الموت إذا ما كان عبثًا عليك». بيد أنه سيكون أيضًا من العسير أن نرى لماذا نقوم بالبحث أو لماذا نسعى إلى اكتساب المعرفة، إذ بالنسبة إلى البعض يسوغ بالتحديد أن الأرض عبارة عن قرص، وعند البعض الآخر هي كرة أو ديك رومي، فالأمر الجمعي الأول هو الأكبر، والثالث هو الأصغر، والثاني هو الأكثر عدوانية، ولا يمكن المرء أن يعترف بـ 'حق' أكبر لأي واحد من الثلاثة[65] (مع أن التصور الثاني هو بلا ريب تصور صحيح)»[66].

إن المعضلة إنما تكمن في أن كلاين لا يريد أن يتحمل النتائج النسبانية ومع ذلك يريد أن يحتفظ بالمنظور الخارجي للملاحظ. إنه يمتنع عن التفريق بين **الصلاحية الاجتماعية** و**صلاحية الحجج**: «إن مفهومات من قبيل 'حقيقي' و'محتمل' بقطع النظر عن الأفراد العارفين أو عن الطريقة التي بها هم يكتسبون معرفتهم، يمكن أن تكون لها فائدة ما، لكنها في الحجاجات هي بلا وزن، فها هنا يتوقف الأمر على ما يسوغ بالنسبة إلى الأفراد»[67].

أخذ كلاين يبحث عن مخرج لافت من هذه المعضلة: «إن حجر الزاوية بالنسبة إلى الاختلافات في ما هو صالح ليس هو مضمون حقيقتها المختلف - إذْ من بوسعه أن يقرر ذلك؟ - بل منطق الحجاج الذي هو ناجع في شكل محايث»[68]. وإن عبارة «النجاعة» (Wirksamkeit) إنما تنطوي في هذا السياق على التباس نسقي، فحين تكون الحجج ذات صلاحية، يمكن النظر في الشروط الداخلية لصلاحيتها أن يمتلك قوة محفزة في شكل عقلاني. لكن الحجج يمكن أيضًا أن يكون لها، في شكل مستقل عن صلاحيتها، تأثير في موقف المخاطبين، وذلك حين يتم التعبير عنها[69] تحت شروط خارجية تؤمن مقبوليتها. وفي حين أن «نجاعة» الحجج هنا

---

(65) «ولا يمكن المرء أن يعترف بـ 'حق' أكبر لأي واحد من الثلاثة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 45). (المترجم)

(66) Klein, pp. 47 f.

(67) Ibid., p. 47.

(68) Ibid., p. 48.

(69) «حين يتم التعبير عنها» - عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 45). (المترجم)

يمكن أن يتم تفسيرها بمساعدة ضرب من علم النفس الحجاجي، فإن ما نحتاجه في الحالة الأولى هو منطقٌ في الحجاج. بيد أن كلاين يصادر على طريق ثالثة، نعني منطقًا في الحجاج، شأنه أن يبحث في **سياقات الصلاحية كأنها شرعيات قانونية تجريبية** (Gesetzmäßigkeit). يجب عليه من دون اللجوء إلى صلاحية موضوعية أن يعرض قوانين يخضع لها المشاركون في الحجاج ربما ضد ميولهم وعلى عكس التأثيرات الخارجية. رب نظرية ينبغي عليها أن تعمد إلى ما **يظهر** للمشاركين على أنه روابط داخلية بين التعابير السائغة، فتحلله باعتباره روابط خارجية بين الأحداث المتشابكة بطريقة نومولوجية (nomologisch).

بإمكان كلاين أن يتجاوز المعضلة التي رآها بنفسه ولكن بثمن هو خطأ (متعمد) في المقولات، وذلك بأنْ يتوقع من منطق الحجاج مهمةً لا يمكن أن يتم التغلب عليها إلا من طرف نظرية نومولوجية عن السلوك الملاحظ: «أعتقد أنه يمكن بالتحليل النسقي للحجاجات الواقعة فعلًا - كما عند كل **تحليل إمبيريقي** - أن نعثر على **شرعية قانونية** صلبة نسبيًّا، بحسبها يتم التحاجج بين الناس، وهذا هو تحديدًا منطق الحجاج. وأعتقد أكثر من ذلك أن هذا المفهوم يغطي كثيرًا مما يفهمه المرء عادةً من 'عقلانية الحجاج'»(70). يريد كلاين أن يقيم منطق الحجاج باعتباره نظرية نومولوجية، ولذلك ينبغي أن يماثل القواعد مع شرعيات قانونية سببية وأن يماثل العلل (Gründe) مع الأسباب المادية (Ursachen)(71).

إن نتائج ومفارقات من هذا النوع إنما تنجم عن محاولة تسعى إلى ارتسام منطق الحجاج **حصريًّا** من المنظور المتعلق بمجرى مسارات التواصل وإلى تفادي

(70) Klein, pp. 49 f.

(71) ذلك ما يفسر لماذا يقارن كلاين على سبيل المثال بطريقة غير محتملة تمامًا بين الاضطرابات المرضية في قواعد الحجاج، والتعيين المتضافر للظواهر الفيزيائية: «من البين بنفسه أنه توجد في حجاج ما شرعيات قانونية أخرى ناجعة غير المنطق الخاص به، وليس كل ما هو مقول في حجاج ما يطابق ذلك المنطق. إن الأمر مثل كون التفاحة التي تسقط تتبع قانون الجاذبية، ونستطيع أن ندرس هذا القانون بالاعتماد على التفاحة التي تسقط وعلى أجسام أخرى متحركة نسبيًّا أحدها إزاء الآخر. لكن حركة التفاح متعينة أيضًا بواسطة قوانين أخرى. ذكرت هذا الأمر لأنني أرى أن الإشارة إلى الحجاجات بين المجانين (Irren) ليست اعتراضًا ضد التفسير المبحوث عنه، تمامًا كما أن قذف تفاحة لا يُعد اعتراضًا ضد قانون الجاذبية». يُنظر:
Ibid., p. 50.

تحليل مسارات تكون الإجماع منذ البداية أيضًا باعتبارها حصولًا على اتفاقات محفزة عقلانيًا وبوصفها إيفاءً بادعاءات الصلاحية من طريق الخطاب. إن **التقييد في مستوى تجريد الخطابة** إنما نتيجته هي أن المنظور الداخلي لأي إعادة بناء لسياقات الصلاحية سوف يتم إهماله. وما ينقص هو مفهوم عن العقلانية، يكون من شأنه أن يسمح بإرساء علاقة باطنية بين المقاييس الخاصة «بهم» والمقاييس الخاصة «بنا»، بين ما يسوغ «بالنسبة إليهم» وما يسوغ «بالنسبة إلينا».

من المثير للاهتمام أن كلاين يعلل إزالة العلاقة بالحقيقة من الحجج بالإشارة إلى أنه ليس كل ادعاءات الصلاحية التي يمكن أن تكون موضع خلاف في حجاج ما، يمكن أن يُرد إلى ادعاءات الحقيقة، ففي عديد الحجاجات لا يتعلق الأمر «عمومًا بالمنطوقات التي يكون المرء مدعوًّا إلى حسمها بمقياس 'الحقيقي' أو 'الغالب على الظن'، بل بالتساؤل على سبيل المثال عما هو خير، أو ما هو جميل أو ما يجب على المرء أن يفعل. ويُفهَم بنفسه من ذلك أن الأمر هنا يتعلق على الأرجح بما يسوغ، ما يسوغ بالنسبة إلى أناس معينين في نقاط زمنية معينة»(72). إن مفهوم الحقيقة القضوية هو في الواقع من الضيق بحيث إنه لا يغطي كل ما لأجله يدعي المشاركون في الحجاج صلاحيةً ما بالمعنى المنطقي. ولهذا السبب، فإنه ينبغي على نظرية الحجاج أن تتوفر على مفهوم للصلاحية يكون أكثر إحاطة، وليس محصورًا في صلاحية الحقيقة. بيد أنه لا ينتج أبدًا عن ذلك أي ضرورة لأنْ نتخلى عن مفهومات الصلاحية التي **من جنس الحقيقة**، ونمحو كل اللحظات المضادة للواقع من مفهوم الصلاحية ونساوي الصلاحية (Geltung) مع القبول، والصلوحية (Gültigkeit)(73) مع الصلاحية الاجتماعية.

إن تفوق مقاربة تولمن إنما أراه يكمن في أنه يوافق على التعدد في ادعاءات الصلاحية، وذلك من دون أن ينكر في الوقت ذاته المعنى النقدي للصلاحية الذي يتعالى على التقييدات المكانية والزمانية والاجتماعية. ومع ذلك، فإن هذه المقاربة لا تزال تعاني أيضًا من أن مستويي التجريد المنطقي منهما والإمبيريقي لم يتحقق التوسط بينهما على نحو واضح.

---

(72) Klein, p. 47.

(73) في معنى «سريان المفعول». (المترجم)

اختار تولمن منطلقًا في اللغة اليومية، لا يفرض عليه في أول الأمر أن يميز بين هذين المستويين، فهو جمع أمثلة على محاولات التأثير حجاجيًّا على موقف هذا المشارك أو ذاك في التفاعل. وهذا يمكن أن يحدث على نحو بحيث إننا نعطي معلومة، أو نرفع دعوى حق ما، أو نرفع اعتراضات ضد اتخاذ استراتيجيا جديدة (على سبيل المثال في سياسة شركة) أو تقنية جديدة[74] (مثلًا في سباق التزلج أو في إنتاج الفولاذ)، أننا ننقد أداءً موسيقيًّا، ندافع عن فرضية علمية، نساند مترشحًا في التنافس على عمل ما ...إلخ. هذه الحالات لها شيء مشترك هو شكل الحجاج: نحن نجهد أنفسنا لأنْ نركز ادعاءً بواسطة علل جيدة، وإن نوعية العلل ووجاهتها يمكن أن توضع موضع سؤال من الطرف المقابل، نحن نصادف اعتراضات ونحن مضطرون أحيانًا لأنْ نحور التعبير الأصلي.

بلا شك تتميز الحجاجات بحسب **نوع الادعاءات** التي يريد المؤيد أن يدافع عنها. وإن الادعاءات تتنوع بحسب سياقات الفعل. وهذه الأخيرة يمكن أن تُخصص أول الأمر بالنظر إلى المؤسسات، مثلًا عبر المحاكم والمؤتمرات العلمية واجتماعات مجالس الإشراف والزيارات الطبية والندوات الجامعية وجلسات الاستماع البرلمانية ومحادثات المهندسين في شأن رسم تصميم ما ...إلخ[75]. وإن كثرة السياقات التي فيها يمكن الحجاجات أن تحدث إنما يمكن أن تخضع لتحليل وظيفي وأن تُرد إلى عدد قليل من الحلبات الاجتماعية أو «الحقول». وتقابلها أنماط مختلفة من الادعاءات وعدد مماثل من أنماط الحجاج. بذلك، فإن تولمن يميز الخطاطة العامة، حيث يضبط ملامح الحجج[76] الثابتة في كل حقل من قواعد الحجاج الخاصة، التابعة لكل حقل، والتي هي مقومة بالنسبة إلى الألعاب اللغوية أو أنظمة الحياة في القضاء والطب والعلم والسياسة ونقد الفن والإدارة والرياضة ...إلخ. ونحن لا نستطيع أن نحكم على قوة الحجج ولا أن نفهم مقولة ادعاءات الصلاحية التي بفضلها يمكن أن يقع الإيفاء بها، إذا لم نفهم معنى **المشروع** (Unternehmen) في كل مرة، والذي يُفترض أنه سيُنمى بواسطة

---

(74) «(على سبيل المثال في سياسة شركة) أو تقنية جديدة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 47). (المترجم)

(75) Toulmin, Rieke and Janik, p. 15

(76) «الحجج»، كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية. (المترجم)

الحجاج: «ما الذي يمنح الحجج القانونية قوتها في سياق الإجراءات القضائية الفعلية؟... إن منزلة تلك الحجج وقوتها - من حيث هي حجج **قضائية** - لا يمكن أن تُفهَم جيدًا إلا إذا وضعناها من جديد في سياقاتها العملية وتعرفنا إلى الوظائف والمقاصد التي تمتلكها في المشروع الفعلي للقانون. وعلى نحو مماثل، فإن الحجج المقترحة في مناقشة علمية ينبغي أن تُقدم بطريقة منظمة ومناسبة إذا كان ينبغي على الادعاءات المنطلق منها أن تُنقَد بطريقة عقلانية، وأن تكون منفتحة على كل المعنيين بالأمر. بيد أن ما يمنح الشدة والقوة لتلك الحجج في نهاية المطاف هو مرة أخرى شيء ما أكثر من بنيتها أو ترتيبها. ولن نفهم منزلتها وقوتها فهمًا تامًّا إلا بوضعها من جديد في سياقاتها الأصلية والتعرف إلى كيفية مساهمتها في المشروع الأوسع للعلم. وكما أن الحجج القضائية لا تكون سليمة إلا بمقدار ما تخدم الأهداف الأكثر عمقًا للمسار القانوني، كذلك الحجج العلمية لا تكون سليمة إلا بمقدار ما يمكنها أن تخدم الهدف الأعمق المتمثل في تحسين فهمنا العلمي، والأمر نفسه صحيح في الحقول الأخرى، فنحن لا نفهم القوة الأساسية للحجج الطبية إلا بمقدار ما نفهم مشروع الطب ذاته. وكذا الأمر أيضًا بالنسبة إلى التجارة والسياسة أو أي حقل آخر. في هذه الحقول كلها من النشاط الإنساني، يجد الاستدلال (reasoning) والحجاج مكانًا يضاهي مكان العناصر المركزية في إطار مشروع إنساني أوسع نطاقًا. ومن أجل إبراز هذه الميزة - نعني كون كل هذه النشاطات تضع ثقتها ومُعولها في تقديم «العلل» (reasons) و«الحجج» (arguments) وتقويمها النقدي - سوف نرجع إلى كل تلك المشاريع باعتبارها مشاريع عقلانية»[77].

هذه المحاولة لإرجاع تعدد أنواع الحجاج وادعاءات الصلاحية الخاصة إلى مختلف «المشاريع العقلانية» و«حقول الحجاج» المُمَأسسة المقابلة لها، إنما يلتصق بها من دون ريب التباسٌ ما. فإنه يظل غير واضح ما إذا كانت هذه الكليات (Totalitäten)، من قبيل القانون والطب، والعلم والإدارة، والفن والهندسة، يمكن أن تتحدد الواحدة بإزاء الأخرى على نحو وظيفي، مثلًا، سوسيولوجي، أو يمكن أن تتحدد أيضًا على نحو منطقي - حجاجي. هل يتصور تولمن تلك «المشاريع

---

(77) Ibid., p. 28.

العقلانية» باعتبارها بصمات مؤسساتية لأشكال الحجاج التي ينبغي تخصيصها من الداخل، أم هو يميز حقول الحجاج **فقط** بواسطة مقاييس مؤسساتية؟ وإن تولمن إنما يميل إلى البديل الثاني الذي يرتبط بأعباء إثبات أقل.

إذا استعنا بالتمييز الذي أدخلناه أعلاه بين جوانب المسار والإجراء والنتاج، فإن تولمن يكتفي بالنسبة إلى منطق الحجاج بمستوى التجريد الثالث، حيث يقتفي أثر بناء الحجج المفردة وترابطها. ثم يسعى من ذلك إلى إدراك التفاضل بين الحقول المختلفة للحجاج من زوايا نظر المأسسة (Institutionalisierung). **عندئذ** يميز على المستوى الإجرائي بين **نماذج التنظيم**[78] الموجهة نحو النزاع والنماذج الموجهة نحو الإجماع، أما على مستوى المسار، فبين **سياقات الفعل المخصصة تخصيصًا وظيفيًّا**، حيث يثوي الكلام الحجاجي بوصفه آلية لحل المشاكل. وإنه ينبغي التفتيش عن هذه الحقول المختلفة للحجاج من طريق الاستقراء (induktiv)[79]، فهي ليست متاحة إلا بالنسبة إلى تحليل إمبيريقي قابل للتعميم. وقد ميز تولمن بين خمسة حقول **ممثلة** من الحجاج، ألا وهي القانون والأخلاق والعلم والإدارة ونقد الفن: «عند دراستها نحن سوف نعيِّن هوية أغلب أنماط الاستدلال المميزة التي يمكن العثور عليها في مختلف الحقول والمشاريع، وسوف نتعرف إلى الطريقة التي بها تعكس الادعاءات الكامنة في تلكم المشاريع»[80].

هذا الكشف عن النوايا هو بلا ريب ليس واضحًا بالمقدار الذي قدمته. فإن تولمن ينفذ برنامجه بحيث إنه من طرائق الحجاج التابعة لكل حقل يستخرج على الدوام خطاطة الحجاج نفسها، في هذا الصدد يمكن حقول الحجاج الخمسة أن تُتَصور باعتبارها **تمييزات** (Ausdifferenzierungen) **مؤسساتية لإطار مفهومي كلي** للحجاجات عمومًا. وبحسب هذا النوع من القراءة سوف تكون مهمة منطق الحجاج منحصرة في الكشف عن إطار ما بالنسبة إلى الحجاجات الممكنة. وهكذا، فإن المشاريع المختلفة من قبيل القانون والأخلاق، العلم، الإدارة ونقد الفن، سوف تدين بعقلانيتها إلى هذه النواة المشتركة. ولكن في سياقات أخرى،

---

(78) Ibid., pp. 279 ff.

(79) تضع الترجمة الإنكليزية «indirectly» وهو خطأ (Habermas, *Theory*, p. 33). (المترجم)

(80) Toulmin, Rieke and Janik, p. 200.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

ينقلب تولمن انقلابًا حادًّا ضد هذا النحو من التصور الذي ينزع إلى الكونية، فهو يشك في إمكان الوصول المباشر إلى إطار أساسي وثابت للعقلانية. لذلك يعارض التمشي غير التاريخي للنظرية المعيارية للعلم ذات المنحى البوبري (Poppersch)[81] ببحث تاريخي يعيد بناء تغيرات المفاهيم والبراديغمات. وذلك انطلاقًا من أن مفهوم العقلانية لا يمكن أن ينفتح إلا أمام تحليل إمبيريقي للمشاريع العقلانية، موجه توجيهًا تاريخيًّا.

وفق هذا النوع من القراءة، فإنه ينبغي على منطق الحجاج أن يمتد قبل كل شيء إلى التصورات الجوهرية التي شكلت على مجرى التاريخ عقلانية **كل واحد** من المشاريع، مثل العلم والتقنية والقانون والطب ...إلخ. وإن تولمن إنما يهدف إلى «نقد العقل الجمعي» على نحو يتفادى أي تحديد قبلي للحجاجات، كما يتفادى تعريفات العلم أو القانون أو الفن التي تُقدم في شكل مجرد: «حينما نستخدم عبارات مقولية من قبيل 'علم' و'قانون'، فإننا لا نقصد بذلك لا التتبع غير الزماني لمثالات (Idealitäten) مجردة، يكون من شأنها أن تُعرف في شكل مستقل عن فهمنا المتغير لحاجات الناس ومشاكلهم في كل مرة، ولا أيضًا ما يسميه الناس في شكل عرضي في أي وسط من الأوساط 'علمًا' أو 'قانونًا' على الأرجح نحن نعمل بواسطة تمثلات معينة، كلية، 'منفتحة' ومتغيرة تاريخيًّا، لما **يجب** على المشاريع العلمية والقانونية أن **تنجزه**. ونأتي إلى هذه التمثلات المضمونية (inhaltlich) في ضوء التجربة، وعلى الحقيقة في ضوء الأهداف التي يضعها الناس لأنفسهم في الأوساط المختلفة، وذلك من جهة ما ينشئون الأشكال الخاصة بهم من هذه المشاريع العقلانية، وكذلك أيضًا نوع النجاح الذي يحصلون عليه من تتبع هذه الأهداف على صعيد الوقائع»[82].

مع ذلك، فإن تولمن لا يريد أن يدفع مقابل تفادي مقاييس العقل القبلية، الثمن اللازم لذلك، وهو الوقوع في النزعة النسبية. ففي أثناء التحولات التي تطرأ على المشاريع العقلانية وعلى مقاييس العقلانية، لا ينبغي أن يؤخذ في الحسبان **إلا** ما يعتبره المشاركون في كل مرة 'عقلانيًّا'. وإن المؤرخ الذي ينطلق من النية في

---

(81) نسبة إلى كارل بوبر. (المترجم)

(82) Toulmin, *Kritik*, pp. 575 f.

إعادة البناء ينبغي عليه، متى ما أراد أن يعقد بين هيئات الروح الموضوعي «مقارنة عقلانية»، أن يهتدي بمقياس نقدي. وهذا المقياس يماهي تولمن بينه وبين «وجهة النظر غير المنحازة للحكم العقلاني» الذي هو عنده مثل هيغل «الفينومينولوجيا»، أمرٌ لا يُفترض طبعًا في شكل اعتباطي، بل يريد أن **يظفر** به من التملك المفهومي لمشروع العقل الجمعي للنوع الإنساني.

مع الأسف لا يُقدِم تولمن على أي محاولة لتحليل **وجهة نظر عدم الانحياز** التي ضبطها على نحو كلي بحق، ومن ثم يعرض نفسه للاعتراض القائل بأن منطق الحجاج الذي لم ينفذه إلا على مستوى خطاطة الحجاج العامة وليس على مستويي الإجراءات والمسارات، أخضعه إلى تمثلات العقلانية **الموجودة سلفًا** (vorgefunden)[83]. وطالما أن تولمن لا يوضح المفترضات التواصلية (kommunikativ)[84] الكلية ومسالك البحث التعاوني عن الحقيقة، فهو لا يستطيع أيضًا أن يبين لنا، على صعيد تداولي - صوري (formalpragmatisch)[85]، ماذا يعني أن يتخذ المشاركون في الحجاج وجهةَ نظرٍ غير منحازة. وهذا النحو من «عدم الانحياز» لا يقبل أن يُستقرأ بناءً على الحجج المستخدمة، بل يمكن أن يوضح بالاستناد إلى شروط الإيفاء بادعاءات الصلاحية بواسطة الخطاب فحسب. وهذا المفهوم الأساسي لنظرية الحجاج يحيل بدوره إلى المفهومات الأساسية للاتفاق المحفز عقلانيًّا والقبول الصادر عن جمهور كوني: «على الرغم من أن تولمن يقر بأن صلاحية ادعاء ما... هي في آخر المطاف تُرسخ بواسطة قرارات بالإجماع (consensual) ناتجة من جماعة ما، فهو لا يعترف إلا ضمنيًّا فحسب بالفرق الحاسم بين القرارات المضمونة والقرارات غير المضمونة التي تتم بالإجماع. وإن تولمن لا يفرق في شكل واضح بين هذه الأصناف المتميزة من الإجماع»[86]. لا يدفع تولمن بمنطق الحجاج بعيدًا بما فيه الكفاية في حقول الجدل والخطابة، ولا يضع

---

(83) التي تم العثور عليها سابقًا. (المترجم)

(84) تضع الترجمة الإنكليزية «Pragmatic» وهو خطأ (Habermas, *Theory*, p. 34). (المترجم)

(85) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (المرجع نفسه، ص 35). (المترجم)

(86) Burleson, p. 112;

يقارن: W. R. Fischer, «Toward a Logic of Good Reasons,» *Quart. J. Speech*, vol. 64 (1978), pp. 376 ff.

الفواصل الصحيحة بين **البصمات المؤسساتية** العرضية **للحجاج**، من جهة أولى، **وأشكال الحجاج** المعينة عبر البنى الداخلية، من جهة أخرى.

هذا يسوغ بادئ الأمر بالنسبة إلى رسم الحد النمطي بين جهاز حجاجات موجه نحو النزاع وجهاز حجاجات موجه نحو التفاهم. وإن جلسةَ محاكمة وإيجادَ تسوية هي أمور يستعملها تولمن باعتبارها أمثلة تُضرَب عن الحجاجات التي تُنظم في شكل **نزاع**، ويستعمل المناظرات العلمية والأخلاقية، ولكن أيضًا نقد الفن باعتبارها أمثلة عن الحجاجات التي تُهيأ بوصفها **مسارات توافق** (Einigungsprozesse). بيد أنه على صعيد الوقائع لا تقف نماذج النزاع ونماذج الإجماع جنبًا إلى جنب بوصفها أشكالا تنظيمية متماثلة. وإن التفاوض من أجل تحقيق تسوية لا يُستخدم عمومًا من أجل إيفاء صارم بادعاءات الصلاحية بواسطة الخطاب، بل للتنسيق بين مصالح غير قابلة للتعميم على أساس مواقف قوى متوازنة. ويتميز الحجاج أمام المحكمة (مثل أنواع أخرى من المناقشة (Diskussion) القانونية، من قبيل المشاورات القضائية والمحادثات العقائدية، والتعليقات على القوانين ...إلخ) عن الخطابات العملية الكلية بكونه في ارتباط وثيق بالقانون الساري المفعول (geltend)، وكذلك بالتقييدات الخاصة بنظام إجرائي، يأخذ في الحسبان مقتضيات (Erfordernis) قرار مأذون به والتوجه نحو نجاح الأطراف المتنازعة[87]. بيد أن حجاجات المحكمة إنما تحوي عناصر جوهرية لا يمكن أن يُظفَر بها إلا وفق أنموذج الحجاجات الأخلاقية، وعمومًا أنموذجِ المناقشة في صحة المنطوقات المعيارية. ولهذا السبب، **فإن كل الحجاجات**، سواء أتعلقت بمسائل القانون والأخلاق أم بالفرضيات العلمية أم بالأعمال الفنية، إنما تتطلب الشكل التنظيمي المؤسس **ذاته** للبحث التعاوني عن الحقيقة الذي يطوع وسائل فن الجدال (Eristik) بغرض تشكيل قناعات بيذاتية بقوة الحجج الفضلى.

---

(87) هذا الوضع حركني بادئ الأمر إلى أن أتصور المحاكمات القضائية بمثابة فعل استراتيجي، Jürgen Habermas and N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft (Frankfurt am Main: 1971), pp. 200 f.
في هذه الأثناء، حملني روبرت أليكسي على الاقتناع بأن الحجاجات القانونية في خصائصها المؤسساتية كلها ينبغي أن تُتصور بوصفها حالة خاصة من الخطاب العملي. Alexy, *Theorie juristischer.*

لكن ما يتبين قبل كل شيء من تقسيم حقول الحجاج، هو أن تولمن لا يفرق في شكل واضح بين التمايز (Ausdifferenzierung) المحفز داخليًّا في **أشكال الحجاج** والتمايز المؤسساتي في **المشاريع العقلانية** المختلفة. وحسبما يظهر لي، فإن الخطأ يكمن في أن تولمن لا يفصل **الادعاءات التقليدية**، التابعة لسياقات الفعل، فصلًا واضحًا عن **ادعاءات الصلاحية الكونية**. ولننظر في بعض الأمثلة المفضلة لديه:

«(1) فريق أوكلاند ريدرز (Oakland Raiders)، هو حقيقة مؤكدة في كأس البولينغ هذه السنة.

(2) إن الوباء تسببت به عدوى بكتيرية انتقلت من جناح إلى جناح عبر معدات الأكل.

(3) إن أفضل سياسة مؤقتة للشركة هو أن تضع أموالها في السندات البلدية قصيرة الأمد.

(4) يحق لي الوصول إلى أي أوراق تخص الإقالات في الملفات الشخصية في شركتنا.

(5) يجب عليك أن تبذل جهدًا أكبر كي توظف نساء في قطاع المديرين التنفيذيين.

(6) هذه النسخة الجديدة من كينغ كونغ (King Kong) تنطوي على دلالة نفسانية أكثر من النسخة الأصلية.

(7) ينتمي الهليون إلى فصيلة الزنبقيات».

تمثل الجمل من (1) إلى (7) تعابيرَ بها يمكن مؤيدًا ما أن يرفع ادعاءً ضد معارض ما. ولا ينبثق نوع الادعاء في الغالب إلا من السياق. فحينما يقوم أحدُ محبي رياضة ما بوضع رهان مع طرف آخر ويعبر عن (1)، فإن ذلك لا يتعلق عمومًا بادعاء صلاحية يمكن الإيفاء به بواسطة الحجج، بل بادعاء الفوز الذي سيُحسم وفقًا للقواعد المتواضع عليها للعبة. وعلى الضد من ذلك، لو أن (1) قد تم التعبير عنه في نطاق مجادلة (Debatte) بين أناس يفهمون مسائل تلك الرياضة،

فإن الأمر سيتعلق عندئذ بتكهن يمكن أن يرتكز أو يُتنازَع عليه بواسطة العلل. وحتى في حالات حيث يمكن أن يُستقرَأ بعدُ في الجمل أن هذه لا يمكن أن يُعبر عنها إلا في ارتباط مع ادعاءات صلاحية لا تقبل الإيفاء بها إلا من طريق الخطاب، فإن السياق وحده هو الذي يحسم الأمر في نوع ادعاء الصلاحية. بذلك يستطيع غيرُ المختصين المهتمين والبيولوجيون أن يتنازعوا على التصنيف النباتي لنبتة «الهليون» ومن ثم أن يعبروا عن (7)، في هذه الحالة يرفع المتكلم ادعاءً على حقيقة قضية ما. فإذا ما قام أستاذ في درس البيولوجيا ففسر تصنيف ليني (Linné) وأصلح تلميذًا صنَّف «الهليون» في شكل غير صحيح، بأن عبر عن (7)، فهو قد رفع ادعاءً على إمكان فهم (Verständlichkeit) قاعدة دلالية.

ليس الأمر أبدًا أن حقول الحجاج تفرق بين الأنواع المختلفة من ادعاءات الصلاحية تفريقًا كافيًا، فعلى الرغم من أن (4) و(5) يمكن أن يُنسَبا (zuzurechnen) إلى حقول مختلفة من الحجاج، نعني بذلك القانون والأخلاق، فإن متكلمًا ما لا يستطيع أن يرفع بهذه التعابير تحت شروط قياسية إلا ادعاءات صلاحية معيارية: في الحالتين هو مدعو إلى معيار للفعل، وفي الحالة (4) فإن هذا المعيار من المحتمل أنه مغطى بتعليمات تنظيمية خاصة بمؤسسة معينة ومن ثم له طابع قانوني.

ادعاء الصلاحية هذا ذاته، سواء أكان يتعلق الأمر بحقيقة قضوية أم بصحة معيارية، إنما يظهر أيضًا على جهات عدة (in modalisierten Formen)، يمكن المرء أن يفهم الإثباتات التي تُشكل بمساعدة قضايا حملية بسيطة أو منطوقات عامة أو قضايا وجودية، وبطريقة مماثلة الوعود أو الأوامر التي تُشكل بمساعدة قضايا جزئية أو كلية تتعلق بالواجب؛ أن يفهمها بمثابة البراديغم (paradigmatisch) بالنسبة إلى **النمط الأساسي** (Grundmodus) من التعابير القابلة للحقيقة أو قابلة للصحة. غير أنه من الواضح في تنبؤات مثل (1) وتفسيرات مثل (2) أو تصنيفات مثل (7) وتبريرات مثل (4) أو تنبيهات مثل (5)، أن **نمط** تعبير ما إنما يعني في العادة شيئًا أكثر تخصيصا: فهو يُفصح أيضًا عن المنظور الزماني - المكاني أو المادي (sachlich) الذي انطلاقًا منه يستند المتكلم إلى ادعاء صلاحية ما.

إن حقولَ حجاجٍ من قبيل الطب وإدارة المؤسسات والسياسة ...إلخ، إنما تعتمد في الجوهر علىّ تعابير قابلة للحقيقة، لكنها تتمايز في العلاقة بالممارسة، فإن توصيةً بخططٍ ما (أو تكنولوجياتٍ ما) كما في (3) هي مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بادعاء في شأن نجاعة التدابير المنصوح بها، بذلك ترتكز على حقيقة التكهنات والتفسيرات أو الوصفات المقابلة لها. وإن تعبيرًا مثل (2) إنما يعرض على العكس من ذلك تفسيرًا يمكن انطلاقًا منه، في سياقات عملية معينة، أن تُستنبط تدابير تقنية من دون جهد يُذكر، مثلًا في الخدمات الصحية، من طريق الاستعانة بالأمر المتعلق بمنع تفشي الأوبئة.

إن هذه وتأملات أخرى تتكلم على الضد من المحاولة التي تهدف إلى اتخاذ البصمة (Ausprägung) المؤسساتية لحقول الحجاج خيطًا هاديا لمنطق الحجاج، فإن التمييزات (Differenzierungen) الخارجية تتصل على الأرجح بتمييزات داخلية بين أشكال مختلفة من الحجاج، وتظل موصدة من دون أي اعتبار موقوف على وظائف المشاريع وأهدافها العقلانية. وتتمايز أشكال الحجاج وفق ادعاءات الصلاحية الكونية التي لا يمكن **التعرف** (erkennbar) إليها في الأغلب الأعم إلا في ارتباط بسياق تعبير ما، لكنها ليست **مكونة** (konstituiert) في أول الأمر عبر السياقات وميادين الفعل.

إذا كان ذلك صحيحًا، فقد صار على نظرية الحجاج أن تتحمل عبء إقامة الدليل (Beweislast)، وهو لعمري عبء ثقيل، إذْ إنه بات عليها عندئذ أن تتمكن من تقديم **منظومة من ادعاءات الصلاحية**[88]. بلا ريب هي لا تحتاج في ما يخص منظومة كهذه لأن تعرض أي «استنباط» في معنى الاستنباطات الترنسندنتالية، يكفي إجراءٌ مؤكد للفحص عن فرضيات إعادة البناء المقابلة لها. وسوف أكتفي هنا بتأمل تمهيدي.

يمكن ادعاء صلاحية أن يُرفَع من طرف متكلم ما ضد سامع (في الأقل). في المعتاد يحدث ذلك ضمنًا. ومن حيث ما يتلفظ المتكلم بجملة ما، فهو يرفع ادعاءً ما، يمكنه، متى ما أراد أن يجعله صريحًا، أن يأخذ هذا الشكل: «إنه حقيقيٌّ (wahr) أن 'ض'، أو إنه صحيح (richtig) أن 'ف'»، أو «أعني ما أقول، حينما أعبر

(88) عن وجه العلاقة بين نظرية ادعاءات الصلاحية ومنطق الحجاج، يقارن:
V. L. Völzing, *Begründen, Erklären, Argumentieren* (Heidelberg: 1979), pp. 34 ff.

هنا والآن عن 'ق'»، وحيث يمكن أن ترمز «ض» إلى منطوق ما، و«ف» إلى وصف فعلٍ ما، و«ج» إلى جملة تعبر عن تجربة-في-الحياة (Erlebnissatz)[89]. إن **ادعاء صلاحية** (Geltungsanspruch)[90] ما هو مكافئ للزعم بأن **الشروط** التي تضمن **صلوحية** (Gültigkeit)[91] تعبيرٍ ما قد تم التوفر عليها. ولا يهم إن كان المتكلم قد رفع ادعاءَ صلاحيةٍ ما تضمينًا أو تصريحًا، بل السامع فقط له الخيار في أن يقبل ادعاء الصلاحية أو يرفضه أو يعلقه لبعض الوقت. أما ردات الفعل المسموح بها، فهي قائمة على اتخاذ مواقف -نعم-و-لا- أو الإمساك. وبلا ريب ليس كل «نعم» أو «لا» على جملة معبر عنها بقصد تواصلي، اتخاذًا لموقف من ادعاء صلاحية قابل للنقد، فحينما نطلق من الناحية المعيارية على مطالب اعتباطية اسم «الأوامر»، فإن «نعم» أو «لا» على أمر ما إنما تعبر أيضًا على القبول أو الرفض، ولكن هذا فقط في معنى الاستعداد أو الامتناع عن الانضمام إلى التعبير (Äusserun)[92] عن إرادة الغير. إن اتخاذ مواقف نعم/ لا من **ادعاءات السلطة** هو ذاته عبارةٌ (Ausdruck)[93] تفصح عن **اعتباط** ما. وفي المقابل، فإن اتخاذ مواقف نعم/ لا من ادعاءات الصلاحية إنما يدل على أن السامع يقبل **بالاعتماد على علل** ما تعبيرًا قابلًا للنقد أو يرفضه، إنه عبارة تفصح عن **تبصر** (Einsicht) ما[94].

إذا استعرضنا الآن قائمة الجمل التي قدمناها مثلًا في ما سبق تحت زاوية نظر ما يمكن سامعًا ما أن يثبته أو ينفيه، فإنه تنجم عن ذلك ادعاءات الصلاحية الآتية: في حالة ما إذا كان (1) مقصودًا بمعنى تنبؤ ما، فإن السامع يتخذ موقفًا من خلال نعم أو لا على **حقيقة قضية** (Proposition) ما. والأمر ذاته يسوغ بالنسبة إلى (2). إن نعم ولا على (4) تعني اتخاذ موقف من ادعاء حق ما، وبشكل أعم على **الصحة المعيارية لطريقة ما في الفعل**. والأمر ذاته يسوغ بالنسبة إلى (5). وإن اتخاذ موقف

---

(89) تضع الترجمة الإنكليزية «a first-person sentence» وهو إخلال خطر بالمصطلح المقصود .(Habermas, *Theory*, p. 38). (المترجم)

(90) في معنى الصحة المعيارية أو الأخلاقية. (المترجم)

(91) في معنى صلوحية، عُمْلة مالية أو ورقة نقدية أو جواز سفر. (المترجم)

(92) في معنى «التلفظ» في المصطلح اللساني. (المترجم)

(93) في معنى «اللفظ» أو الكلمة المستعملة. (المترجم)

(94) هذا التمييز المهم أهمله توغندهات: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 76 f., 219 ff.

من (6) يعني أن السامع يعتبر **استعمالَ مقياس ما للقيمة مناسبًا** أم لا. واعتمادًا على ما إذا كان (7) مستخدمًا في معنى وصف ما أو باعتباره تفسيرًا لقاعدة دلالية، فإن السامع متى ما اتخذ موقفًا سوف يشير إما إلى ادعاء حقيقة وإما إلى ادعاء قابلية الفهم وإما إلى ادعاء حسن الصياغة (Wohlgeformtheit) كذلك.

إن النمط الأساسي لهذه التعابير إنما يتعين بحسب ادعاءات الصلاحية المرفوعة ضمنًا، من حيث الحقيقة أو الصحة أو الملاءمة (Angemessenheit) أو قابلية الفهم (أو حسن الصياغة). وإلى الأنماط ذاتها يقودنا **تحليلٌ يحدد أشكال المنطوقات تحديدًا دلاليًا**. إن الجمل الوصفية التي تفيد بالمعنى الأعم تسجيل الوقائع إنما يمكن أن تُثبت أو تُنفى من جانب حقيقة قضية ما، أما الجمل المعيارية (أو جمل الواجب) التي تفيد تبرير الأفعال، فمن جانب صحة (أو «عدالة» (Gerechtigkeit)) طريقة ما في الفعل، وأما الجمل التقويمية (أو أحكام القيمة) التي تفيد تقدير قيمة شيء ما، فمن جانب ملاءمة مقياس القيمة (أو «الخير»)[95]،

(95) إنما أحيل هنا على أحكام القيمة «الحقانية» التي تستند في قرارها إلى مناويل قيمة غير وصفية. إن التقويمات التي تفيد في وضع شيء ما في ترتيب معين وفقًا لمقاييس قابلة للاستعمال بشكل وصفي، يمكن أن تُصاغ باعتبارها منطوقات قابلة للحقيقة، ولا تنتمي إلى أحكام القيمة بالمعنى الحصري. وفي هذا المعنى يميز ب. و. تايلور بين «قيمة الدرجة» (value grading) و«قيمة المنزلة» (value ranking):

«من أجل إيضاح الفرق بين قيمة الدرجات وقيمة المنازل، من المفيد أن نبدأ بأن نأخذ في الاعتبار الفرق بين معنيين للفظة 'جيد' لنفرض أننا نحاول أن نقرر ما إذا كان رئيس معين للولايات المتحدة رئيسًا جيدًا. هل نعني أنه جيد مثلما يكون الرؤساء عادة؟ أم أننا نعني أنه جيد في معنى مطلق، ونملك رئيسًا مثاليًا في أذهاننا؟ في الحالة الأولى، تكون فئة المقارنة الخمسة والثلاثين رجلًا الذين كانوا رؤساء فعلًا. أن نقول إن أحدهم كان رئيسًا جيدًا في هذا المعنى، فذلك يعني أنه كان **أفضل من المتوسط**. هو أن ندعي أنه استوفى مناويل معينة بدرجة أعلى من أغلب الرجال الآخرين الذين كانوا رؤساء. 'جيد' مستعمَل باعتباره لفظًا يدل على المنزلة. أما في الحالة الثانية، فإن فئة المقارنة هي ليست فئة الرؤساء الفعليين، بل فئة كل الرؤساء الممكنين (الذين يمكن تخيلهم). وأن نقول إن رئيسًا معينًا كان جيدًا في هذا المعنى إنما يعني أنه يستوفي بدرجة عليا تلكم المناويل التي استيفاؤها الكامل سوف يعرف لنا معنى أن يكون المرء رئيسًا مثاليًا. 'جيد' مستعمَل هنا بمثابة لفظ يدل على الدرجة. ليس من الممكن أن نخصص على وجه الدقة في أي درجة ينبغي أن تكون المناويل مستوفاة بالنسبة إلى رجل حتى يُصنف من حيث درجته باعتباره رئيسًا جيدًا بدل أن يكون رئيسًا متواضعًا أو سيئًا. ذلك يتوقف على نوع المناويل التي نستدعيها (نعني، أي تصور عن الرئيس المثالي يمتلكه المرء في ذهنه)، بأي وجه تكون تلكم المناويل معرفة بشكل واضح، وإلى أي مدى تكون الدرجات التي يمكن أن تُستوفى في نطاقها هي قابلة للقيس، وكيف هي المسافة التي بين الواقع والمثال الذي لدينا».

P. W. Taylor, *Normative Discourse* (Englewood Cliffs: 1961), pp. 7 f.

وأما التفسيرات التي تفيد إيضاح عمليات من قبيل الكلام والتصنيف والحساب والاستنباط والحكم ...إلخ، فمن جانب إمكان فهم العبارات الرمزية أو حسن صياغتها.

بالانطلاق من تحليل أشكال المنطوقات، يمكن بادئ الأمر إيضاح الشروط الدلالية التي تحتها **تسوغ** جملةٌ مقابلة. ولكن ما إن يأخذ التحليلُ المتعلق بإمكانات تعليل صلاحية المنطوقات في التقدم، حتى تنكشف **الاقتضاءات** (Implikationen) **التداولية** لمفهوم الصلاحية. فما يعنيه التعليل هو أمر لا يمكن أن يتوضح إلا بالاستناد إلى شروط الإيفاء بادعاءات الصلاحية من طريق الخطاب (diskursiv)[96]. ولأن المنطوقات الوصفية والمعيارية والتقويمية والتفسيرية، وكذلك الإفصاحية أيضًا، تتمايز من حيث شكلها، فإن التحليلات الدلالية تلفت إلى أنه مع شكل المنطوق يتغير **معنى التعليل** أيضًا بطريقة مخصوصة. إن تعليل المنطوقات الوصفية إنما يعني إقامة الدليل (Der Nachweis) على وجود حالات الأشياء، وأما تعليل المنطوقات المعيارية فإقامة الدليل على مقبولية (Akzeptabilität) الأفعال أو بعبارة أخرى معايير الأفعال، وأما تعليل المنطوقات التقويمية فإقامة الدليل على أفضلية القيم، وأما تعليل المنطوقات التعبيرية فإقامة الدليل على شفافية أصناف التقديم الذاتي لأنفسنا، وأما تعليل المنطوقات التفسيرية فإقامة الدليل على أن العبارات الرمزية تم إنتاجُها بحسب قواعد صحيحة. بذلك، فإن معنى ادعاءات الصلاحية المتفاضلة وفقًا لذلك إنما تمكن الإبانة عنه على نحو يتسنى للمرء أن يخصص الشروط المنطقية للحجاج التي تحتها يمكن القيام بدليل كهذا في كل مرة.

لا يسعني في هذا الموضع أن أتعقب أكثر نقاط الاتصال الدلالية – الصورية من أجل بناء نسقي (Systematisierung) لادعاءات الصلاحية[97]، بيد أنني أريد مع ذلك أن أشير إلى تقييدين اثنين، هما على قدر من الأهمية بالنسبة إلى نظرية في ادعاءات الصلاحية: إن ادعاءات الصلاحية ليست متضمنة **فقط** في التعابير

(96) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 55). (المترجم)

(97) «نقاط الاتصال الدلالية – الصورية من أجل بناء نسقي لادعاءات الصلاحية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 56). (المترجم)

التواصلية، وليس كل ادعاءات الصلاحية المتضمنة في التعابير التواصلية لها ارتباط مباشر بأشكال الحجاج التي تقابلها.

إن الجملة (6) هي مثال على التقويمات الجمالية، فهذا المنطوق (Aussage)[98] يتعلق بقيمة فيلم ما. إن الفيلم مأخوذ عندئذ باعتباره عملًا يظهر مع ادعاءٍ - لنقُلْ - بأنه عرضٌ أصيل وتجسيدٌ مفيد عن تجارب أنموذجية. والآن يمكننا أن نتخيل أنه في أثناء مناقشة (Diskussion) في شأن التقويم الإيجابي نسبيًّا لـ «ريميك» (remake)[99] الذي يبسط - بحسب رأي المتكلم - بسطًا متلطفًا التباينات الكامنة في العلاقة بين كينغ كونغ (King Kong) الوحش وضحيته، نلاحظ أن مقياس القيمة المستخدم أول الأمر من طرفه في شكل ساذج هو من جهته قد وُضع موضع سؤال وصار موضوعًا مطروحًا (Thema). ويحدث انزياحٌ مشابه في الحجاجات الخلقية، حينما يُوضَع معيارٌ يُعتمَدُ عليه من أجل تبرير فعل إشكالي، هو ذاته موضع الشك. كذا يمكن أيضًا أن تُفهَم الجملة (5) في معنى واجب (Sollsatz) عام أو معيار، يطالب سامعٌ ريبي بتقديم تبريرٍ ما لادعاء صلاحيته. وبطريقة مماثلة، يمكن الخطاب الذي يتعلق بالجملة (2) أن يتزحزح نحو الفرضيات النظرية التأسيسية بخصوص الأمراض المعدية. وحالما تتمايز المنظومات الثقافية للفعل، من قبيل العلم والقانون والفن، فإن الحجاجات التي رُسخت في شكل مؤسساتي وأُعدت في شكل مهني، وبالتالي نُفذت من طرف خبراء، سوف تتعلق بـ**المستويات العليا من ادعاءات الصلاحية** التي لا ترتبط بالتعابير التواصلية الفردية، بل بالتوضيعات (Objektivationen) الثقافية، بالأعمال الفنية، بالمعايير الأخلاقية والقانونية أو بالنظريات. في هذا المستوى من المعرفة المخزنة والمُموضعَة (objektiviert) ثقافيًّا إنما توجد أيضًا التكنولوجيات والاستراتيجيات، حيث تكون المعرفة النظرية أو العملية - المهنية منظمة بحسب علاقات معينة بالممارسة، مثل الطب والرعاية الصحية والتقنية العسكرية وإدارة المشاريع ...إلخ. وعلى الرغم من **اختلاف المستويات** فإن تحليل التعابير الفردية، التي يُعبّر عنها بقصد تواصلي، إنما يبقى نقطة انطلاق استكشافية مثمرة بالنسبة إلى

(98) تضع الترجمة الفرنسية «phrase» - «جملة»، وهو خلط مع المصطلح السابق (المرجع نفسه، ص 56). (المترجم)

(99) هي عملية إعادة إنتاج أفلام قديمة باستخدام التقنيات الحديثة. (المترجم)

البناء النسقي لادعاءات الصلاحية، وذلك من أجل أنه على مستوى التوضيعات الثقافية لا يظهر أي ادعاء صلاحية لا يكون متضمنًا أيضًا في التعابير التواصلية.

من جهة أخرى، ليس من الصدفة في شيء أنه من بين الأمثلة المقدمة عن التعابير القابلة للنقد والقادرة - إن صح القول - على الاقتران بحجاج ما، لا توجد أي جملة من هذا النمط:

(8) أنا قلق، ينبغي أن أعترف لك، على الحالة السيئة التي يوجد عليها زميلي، منذ أن عاد من المستشفى.

إن هذا من الوهلة الأولى أمرٌ مثير للعجب، وذلك أن هذا النحو من الجمل الإفصاحية التي تُقال في ضمير المتكلم (in der ersten Person) مقرونةٌ كليًا بادعاء صلاحية ما، فإن زميلًا آخر قد يستطيع مثلًا أن يطرح السؤال: «هل تعتقد ذلك فعلًا؟»، أو «ألم ينشرح صدرُك قليلًا إلى أنه للحظةٍ لا يمكنه أن ينافسك؟». إن الجمل الإفصاحية التي تُستخدَم في التعابير التي تأخذ تجارب الحياة غرضًا لها، إنما يمكن أن يتم إيجابها أو نفيها من جانب صدقية (Wahrhaftigkeit) تقديم النفس الذي يصدر عن متكلم ما. وبلا ريب، فإن ادعاء الصدقية الذي يقترن بالتعابير الإفصاحية (expressive Äusserungen)، ليس من نوع يستطيع، كما في ادعاءات الحقيقة أو الصحة، أن يفي بها مباشرة بواسطة الحجج، إذ يستطيع المتكلم على الأرجح، نتيجةً لأفعاله، أن يبرهن على ما إذا كان يقصد فعلًا ما قيل. إن صدقية الإفصاحات (Expressionen) هي شيء لا يمكن **تعليله**، بل **الإشارة** إليه فحسب، أما عدم الصدقية فيمكن أن **يفضح** نفسه من خلال التماسك المنقوص بين تعبير ما والأفعال المقترنة به من الداخل.

طبعًا، إن نقدَ معالجٍ ما للخداع الذاتي للمحلل نفسيًّا (Analysand) يقبل أن يُفهَم أيضًا بوصفه محاولة للتأثير في مواقف ما بمساعدة حجج ما، نعني **إقناع** الآخر، فإن المريض الذي لا يعرف نفسه في أمانيه ومشاعره، المتحيز في أوهامه بخصوص تجاربه-في-الحياة، إنما يجب، في أثناء الحديث التحليلي، أن يُحمَل بواسطة الحجج على النفاذ إلى عدم الصدقية غير الملحوظة إلى حد الآن الكامنة في تعابيره الإفصاحية. ومع ذلك، لا توجد هنا بين ادعاء الصدقية الذي هو من شأن جملةٍ عن تجربة-في-الحياة معبَّرٍ عنها بقصدٍ تواصلي، والخطاب

الحجاجي، العلاقةُ ذاتها التي بين ادعاء صلاحية صار إشكاليًّا والمشاجرة (Streitgespräch)[100] الخِطابية. ليس بالطريقة ذاتها يرتبط الحجاج هنا مع ادعاء الصلاحية الذي يحتوي عليه التعبير التواصلي، ففي محادثة علاجية موجهة وجهة معرفة النفس، لا تكون بعض المفترضات (Voraussetzungen) المهمة بالنسبة إلى خطاب ما مستوفاة: فإن ادعاء الصلاحية لن يُعرَف منذ البداية باعتباره إشكاليًّا، والمحلل نفسيًّا[101] (der Analysand) لن يتخذ إزاء المقول موقفًا افتراضيًّا، فمن جهته لا تكون كل الدوافع ما عدا البحث التعاوني عن الحقيقة مستبعَدة أبدًا، ولا توجد أيضًا أي علاقة تناظرية بين المشاركين في المحادثة ...إلخ. بيد أن القوة العلاجية للمحادثة التحليلية إنما ترتكز أيضًا، بحسب تصور التحليل النفسي، على القوة الإقناعية للحجج المستخدمة فيها. وأنا من حيث المصطلح آخذ هذه الظروف في الحسبان بحيث إنني أتكلم دومًا على «النقد» بدلًا من «الخطاب»، عندما تكون الحجج مستخدَمة، وذلك من دون أن يكون على المشاركين أن يفترضوا (voraussetzen) الشروط من أجل وضعية كلام حرة من أي إكراهات خارجية أو باطنية، بوصفها شروطًا مستوفاة.

على نحو آخر بعض الشيء، توجد العلاقات في أثناء المناقشة (Diskussion) عن مقاييس القيمة، والتي يمنحنا النقد الجمالي أنموذجًا يُحتذى عنها[102]، فحتى في نطاق خصومات (Disputen) في شأن المسائل الذوقية، نثق بالقوة المحفزة عقلانيًّا الخاصة بالحجة الأفضل، على الرغم من أن نزاعًا (Streit) من هذا النوع يختلف بطريقة خاصة عن المجادلات (Kontroversen) حول مسائل الحقيقة والعدالة. وإذا كان الوصف المشار إليه آنفًا[103] وصفًا مطابقًا، فإن الدور المميز الذي يُعهد به إلى الحجج هو أن تفتح أعين المشاركين، نعني أن تقودهم إلى إدراك جمالي يشهد على ما بين أيديهم (beglaubigend). ولكن قبل كل شيء، إن نوع ادعاءات

---

(100) محادثة خصومية، سجالية، جدالية. (المترجم)

(101) «المحلل» مصطلح استعمله أول مرة لاكان لتمييزه من «المريض»: فمن يخوض تحليلًا نفسيًّا لأحلامه ودوافعه النفسية ليس مريضًا، بل يشارك بشكل فعال في عمل نفسي ورمزي وتأويلي كبير. (المترجم)

(102) J. Zimmermann, *Sprachanalytische Ästhetik* (Stuttgart: 1980), pp. 145 ff.

(103) ينظر أعلاه صفحة 106 من هذا الكتاب وما بعدها.

الصلاحية الذي يبرز مع القيم الثقافية، لا يتعالى على الحدود المحلية بالطريقة الجذرية ذاتها التي يتعالى بها على ادعاءات الحقيقة وادعاءات الصحة. ليس من شأن القيم الثقافية أن تسوغ باعتبارها قيمًا كونية، فهي - كما يقول الاسم - محدودة بأفق عالم الحياة الخاص بثقافة معينة. كذلك لا يمكن أن نجعل القيم مستساغة إلا في سياق شكل مخصوص من الحياة. بذلك، فإن نقد مقاييس القيمة يفترض سلفًا فهمًا سابقًا مشتركًا بين المشاركين في الحجاج، هو ليس في المتناول، لكنه هو الذي يقوم ويحد في الوقت ذاته مجال ادعاءات الصلاحية موضوع النظر(104). وحدها حقيقة القضايا وصحة المعايير الخلقية للفعل وقابلية العبارات الرمزية للفهم أو حسن صياغتها هي طبقًا لمعناها ادعاءات كونية للصلاحية، يمكن أن يتم امتحانها في الخطابات. إنه في أثناء الخطابات النظرية والعملية والتفسيرية فحسب، ينبغي على المشاركين في الحجاج أن ينطلقوا من الافتراض المسبق (المتضارب غالب الأحيان مع الوقائع) بأن الشروط الخاصة بوضعية كلامية مثالية هي مستوفاة بدرجة كافية من التقريب، فعلى «الخطابات» لا أريد أن أتكلم إلا متى ما كان معنى ادعاءات الصلاحية المُستشكَلة يُجبر المشاركين من جهة المفهوم على فرضية أن فهمًا محفزًا عقلانيًا هو من حيث المبدأ أمرٌ يمكن بلوغه، إذ إن «من حيث المبدأ» تعبر عن تحفظ مؤمثِل (idealisierend): إذا أمكنا للحجاج أن يُقاد على نحو منفتح كفايةً وأن يُتقدم فيه بما فيه الكفاية(105).

(104) يقارن مع تقرير المحاضرات: G. Grossklaus and E. Oldmeyer (ed.), *Werte in kommunikativen Prozessen* (Stuttgart: 1980).

(105) عن هذه النظرية التداولية الصورية في الحقيقة، الراجعة إلى بيرس، يقارن الآن:
H. Scheit, *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit* (Habilitationsschrift Univ. München: 1981).

-2-

في بعض سمات الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم

كان الغرض من الاستطراد الذي عبر بنا دهاليز نظرية الحجاج، هو استكمال تعييناتنا المؤقتة لمفهوم العقلانية. وقد استعنّا بعبارة «عقلاني» بوصفها خيطًا هاديًا من أجل الإبانة عن شروط العقلانية، سواء عقلانية التعابير أم عقلانية الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل. وهذا المفهوم هو بلا ريب، بسبب طرازه الفرداني وغير التاريخي، غير مفيد كما هو بالنسبة إلى طريقة نظر سوسيولوجية.

حتى عندما يتعلق الأمر بالحكم على عقلانية أشخاص فرادى، فإنه لا يكفي أن نلجأ إلى هذا التعبير أو ذاك، بل على الأرجح إن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان (أ) أو (ب) أو مجموعة من الأفراد يسلكون **عمومًا** سلوكًا عقلانيًّا، ما إذا كان المرء يحق له أن يتوقع في شكل نسقي أنه توجد بالنسبة إلى تعبيراتهم عللٌ جيدة، وأن تعبيراتهم (سواء كانت في البعد العرفاني دقيقة أو موفقة، أم في البعد الخلقي - العملي موثوقًا بها أم متبصرة، أو في البعد التقويمي فطنة أم مقنعة، أم في البعد الإفصاحي متصفة بالإخلاص أم النقد الذاتي، أو في البعد التأويلي متفهمة، أو في كل هذه الأبعاد كافة) إنما هي تعبيرات «عقلانية» (vernünftig). حين يرتسم في هذه الأنحاء مفعولٌ نسقي على مدى الحقول المختلفة للتفاعل وعلى مدى فترات متطاولة (وربما في المساحة الزمنية لتاريخ حياة بأكملها)، نتكلم أيضًا على عقلانية **سيرة في الحياة**. وفي الظروف الاجتماعية والثقافية لسيرة كهذه في الحياة،

تنعكس على الأرجح عقلانيةُ ضرب من عالم الحياة متقاسَم ليس من جهة الأفراد فحسب، بل من جهة الجماعات.

من أجل إيضاح المفهوم العسير لـ **عالم الحياة** المُعقلَن، سوف ننطلق من مفهوم العقلانية التواصلية ونبحث في بنى عالم الحياة التي شأنها أن تمكن الأفراد والمجموعات من توجيهات عقلانية للفعل. ومع ذلك، فإن مفهوم عالم الحياة هو من التعقيد بحيث لا يمكنني أن أبينه تبيينًا كافيًا في إطار المقدمة[1]. وبدلاً من ذلك، سأهتم بادئ الأمر بالمنظومات الثقافية للتأويل أو صور العالم (Weltbilder) التي تعكس الخلفية المعرفية للمجموعات الاجتماعية ويضمن انسجامًا ما داخل الكثرة التي تطبع توجيهات الفعل التي من شأنها. أريد بذلك أن أستعلم أول الأمر عن الشروط التي ينبغي على بنى صور العالم الموجهة للفعل أن تستوفيها، إذا كان يجب على سيرة عقلانية في الحياة أن تكون ممكنة بالنسبة إلى أولئك الذين يتقاسمون صورة كهذه للعالم. هذا التمشي ينطوي على فائدتين: هو يجبرنا من جهة أولى على أن ننتقل من التحليل المفهومي إلى التحليل المرشد في شكل إمبيريقي، وأن نذهب رأسًا نحو بنى العقلانية المتجسدة رمزيًّا في صور العالم، وهو يجبرنا من جهة أخرى على ألا نفترض بنى العقلانية المعينة للفهم الحديث للعالم بوصفها بنى ذات صلاحية كونية وذلك من دون تحقق، بل أن ننظر فيها من منظور تاريخي.

ومن حيث إننا حاولنا أن نوضح مفهوم العقلانية بناءً على الاستخدام الجاري لعبارة «عقلاني»، فإنه كان علينا أن نرتكز على **فهم سابق** (Vorverständnis)، هو مترسخ في المواقف الحديثة للوعي. ونحن انطلقنا إلى حد الآن من الافتراض الساذج بأن في هذا الفهم الحديث للعالم تعبر بُنى وعيٍ عن نفسها، تنتمي إلى عالم حياةٍ مُعقلَن ومن حيث المبدأ تجعل سيرةَ حياة عقلانية أمرًا ممكنًا. ومع **فهمنا الغربي للعالم** نقرن ضمنًا ادعاءً ما **للكونية** (Universalität). وحتى نرى في ماذا يتمثل هذا الادعاء للكونية، نحن مدعوون إلى عقد مقارنة مع الفهم الأسطوري للعالم، فإن الأساطير تؤدي في المجتمعات القديمة وظيفةَ توفير الوحدة التي

(1) يقارن أدناه المجلد 2، من هذا الكتاب ص 205 وما بعدها.

تؤديها صورُ العالم، بطريقة أنموذجية. وفي الوقت ذاته تشكل داخل التقاليد الثقافية المتاحة لنا وجه التباين الحاد مع فهم العالم الذي يسود في المجتمعات الحديثة. إن صور العالم الأسطورية بعيدة من أن تجعل توجهات الفعل العقلانية في المعنى الذي نقصده أمرًا ممكنًا. وفي ما يتعلق بالشروط التي من شأن سيرة حياة عقلانية في المعنى المشار إليه، تمثل نقيضًا للفهم الحديث للعالم، وإنما في مرآة الفكر الأسطوري كان ينبغي لهذا السبب أن تصبح مفترضات الفكر الحديث التي لم تُدرَس كغرض برأسه إلى حد الآن، أمرًا منظورًا.

كانت المناقشات الأقدم عهدًا في شأن طروحات ليفي برول عن «تفكير الشعوب البدائية»[2]، قد بينت أنه لا يحق لنا بالنسبة إلى التفكير «الوحشي» أن نصادر وجود أي طور «ما قبل» الطور «المنطقي» للمعرفة والفعل[3]. إن الأبحاث الشهيرة التي قام بها إيفانز بريتشارد (Evans-Pritchard) عن الإيمان بالسحر في قبيلة الزندا (Zandestammes)[4] قد أثبت أن الفوارق بين التفكير الأسطوري والتفكير الحديث لا توجد على مستوى العمليات المنطقية[5]. فمن الجلي أن درجة

---

(2) L. Levy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (Paris: 1922).

(3) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 2: *Das mythische Denken* (Darmstadt: 1958), and R. Horton, «Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought* (London: 1973), pp. 249 ff.

(4) قبيلة «الزندا» أو «الزندي» (بالمعنى الحرفي «الشعب الذي يملك أراضي كثيرة») تعيش في الكونغو غرب جنوب السودان. (المترجم)

(5) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: 1937; Frankfurt am Main: 1978).

وجه إيفانز بريتشارد نقده إلى ليفي برول في مقالته: E. E. Evans-Pritchard, «Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality,» *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. 2 (1934), pp. 1 ff.

وقد لخصه على النحو الآتي: «إن كوننا نرجع المطر إلى أسباب مستقاة من الأرصاد الجوية فحسب، في حين أن البربريين يعتقدون أن الآلهة أو الأرواح أو السحر تؤثر في المطر، ليس دليلًا البتة على أن دماغنا يشتغل بشكل مغاير عن دماغهم... فأنا نفسي لم أصل إلى هذا الاستنتاج عبر الملاحظة والقياس. في الواقع أنا لا أملك عن المسارات الجوية التي تؤدي إلى المطر إلا معرفة ضئيلة. وأنا أعترف فقط، وهو ما يعترف به أيضًا كل واحد آخر في مجتمعي، بأن المطر له أسباب طبيعية... ووفقًا لذلك، فإن أي بربري يعتقد أن المطر، تحت شروط طبيعية وطقوسية مخصوصة، يمكن أن يتم التأثير فيه عبر وسائل سحرية مناسبة، لا ينبغي أن أعتبره أقل ذكاء مني. هو لم يصل إلى هذا الاعتقاد على أساس ملاحظات واستنتاجات خاصة، بل تسلّمها بطريقة سائر الإرث الثقافي ذاتها، ولا سيما أنه مولود داخل ثقافته. نحن الاثنان نفكر بمقاييس تفكير هيئتها =

عقلانية صور العالم لا تتغير مع طور التطور العرفاني للأفراد، الذي بحسبه هم يوجهون أفعالهم. ينبغي علينا أن ننطلق من أن الأعضاء الكهول في المجتمعات القبلية البدائية هم من حيث المبدأ يستطيعون تأمين تلك العمليات الصورية ذاتها التي يؤمنها المنتمون إلى المجتمعات الحديثة، حتى وإن كانت المهارات العالية المستوى ها هنا تظهر غالبًا في شكل أقل وعلى نحو أكثر انتقائية، نعني هي مستعمَلة في مجالات من الحياة أضيق وأكثر حصرًا[6]. إن عقلانية صور العالم لا تنقاس بالخصائص المنطقية والدلالية، بل بالمفهومات الأساسية التي يضعها الأفراد تحت تصرفهم من أجل تأويل عالمهم. ونستطيع أيضًا أن نتكلم على «أنطولوجيات» تنبني في صلب هياكل صور العالم، وإنْ كان هذا المفهوم الذي ينبع طبعًا من تقليد الميتافيزيقا اليونانية، لم يكن ينحصر في علاقة مخصوصة بالعالم، في العلاقة العرفانية بعالم الكائن. إن مفهومًا يقابل ذلك، يتضمن العلاقة بالعالم الاجتماعي، وبالعالم الذاتي، كما بالعالم الموضوعي، هو في الفلسفة مفهوم لم يتشكل. وهذا النقص يجب على نظرية الفعل التواصلي أن تعوضه.

أريد بادئ الأمر أن أرسم ملامح الفهم الأسطوري للعالم رسمًا عامًّا. وفي هذا الأمر سوف أقتصر بغاية التبسيط على نتائج الأبحاث البنيوية التي قام بها كلود ليفي شتراوس، وقبل كل شيء تلك التي ألمح إليها موريس غودلييه (M. Godelier) (1). على هذه الخلفية ارتسمت المفهومات الأساسية التي هي قوام الفهم الحديث للعالم والتي هي لهذا السبب مألوفة لدينا. بذلك نفلح من جديد، انطلاقًا من هذه المسافة الثقافية - الأنثروبولوجية، في ربط الصلة بمفهوم العقلانية الذي

= لنا المجتمعات التي فيها نعيش. وسوف يكون من غير المعقول أن نقول إن البربري يفكر في المطر بطريقة صوفية أما نحن فعلى الضد من ذلك، بطريقة علمية. في الحالتين، نحن نتقاسم المسارات الذهنية ذاتها، وإن محتوى الفكر متحصل عليه بطريقة مشابهة. ومع ذلك يمكننا القول إن المضمون الاجتماعي لتفكيرنا في المطر هو علمي، وهو يتطابق مع الوقائع الموضوعية، في حين أن المضمون الاجتماعي للفكر البربري هو غير علمي، لأنه لا يتطابق مع الواقع الفعلي، وفضلًا عن ذلك هو صوفي، وذلك بمقدار ما يقبل بوجود قوى خارقة للعالم المحسوس». ذُكر في: H. G. Kippenberg, «Zur Kontroverse Über das Verstehen fremden Denkens,» in: H. G. Kippenberg and B. Luchesi (eds.), *Magie* (Frankfurt am Main: 1978), pp. 33 f.

(6) M. Cole et al., *The Cultural Concept of Learning and Thinking* (New York: 1971); P. R. Dasen, «Cross-Cultural Piagetian Research,» *J. Cross Cult. Psych.*, vol. 3 (1972), pp. 23 ff., and B. B. Lloyd, *Perception and Cognition* (Harmondsworth: 1972).

تم إدخاله آنفًا (2). والمناقشة التي أثارها ب. وينش (P. Winch) بدراسة مستفزة عن الطابع المواضعاتي (konventionell) للعقلانية العلمية سوف تمنحنا مناسبة جيدة لأن نوضح في أي معنى يحق للفهم الحديث للعالم أن يدعي الكونية (3). وفي الأخير سوف ألتقط مفهوم بياجيه عن عدم التمركز [حول الذات] (Dezentrierung) من أجل الإشارة إلى المنظور التطوري الذي يمكننا أن نأخذ به، إذا ما أردنا أن نثبت مع ماكس فيبر مسارًا تاريخيًّا كونيًّا لعقلنة صور العالم. وهذا المسار من شأنه أن يقود إلى فهم للعالم يمهد السبيل إلى عقلنة عالم الحياة (4).

(1) بنى الفهم الأسطوري للعالم بحسب موريس غودلييه

كلما كان غوص المرء في شبكة تأويل أسطوري للعالم أكثر عمقًا، برزت القوة الشمولية (die totalisierende Kraft) للتفكير البربري على نحو أكثر قوة[7]، فمن جهة يتم في الأساطير استيعاب معلومات ثرية ودقيقة عن المحيط الطبيعي والاجتماعي، وبالتالي معارف جغرافية وفلكية وجوية، معارف عن الحيوانات والنباتات، عن الروابط الاقتصادية والتقنية، عن العلاقات المعقدة للقرابة، عن الطقوس والممارسات المقدسة وتدبير الحرب ...إلخ. ومن جهة أخرى، فإن هذه التجارب هي منظمة على نحو أن كل ظاهرة فردية هي في جوانبها النمطية تشابه أو تباين سائر الظواهر الأخرى. وعبر **علاقات التشابه وعلاقات التباين** تتجمع كثرة الملاحظات في كل شامل (Totalität) واحد. إن الأسطورة إنما «تبني مرآة هائلة، فيها تنعكس الصورة المتبادلة للإنسان والعالم إلى ما لا نهاية وتنفصم وتلتئم بلا انقطاع في موشور (Prisma) علاقات الطبيعة والثقافة... ومن طريق المماثلة يكتسب العالم معنى ما، ويصبح كل شيء مُميزًا ويمكن كل شيء أن يكون مميزًا داخل نظام رمزي، حيث إن كل... المعارف الوضعية إنما تنضم وتندمج في الثراء الكامل لتفاصيلها»[8]. والبنيويون يفسرون هذا الأداء التركيبي بكون التفكير

---

(7) C. Lévi-Strauss: *Strukturale Anthropologie* (Frankfurt am Main: 1967), vol. 1; *Strukturale Anthropologie* (Frankfurt am Main: 1975), vol. 2; *Das wilde Denken* (Frankfurt am Main: 1973), and W. Lepenies and H. H. Ritter (eds.), *Orte des wilden Denkens* (Frankfurt am Main: 1970).

(8) M. Godelier, «Mythos und Geschichte,» in: K. Eder (ed.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 301 ff., hier 316.

الوحشي يلتصق التصاقًا **ملموسًا** بالسطح العياني (anschaulich) للعالم وينظم هذه الإدراكات عبر إنشاء التماثل والتباين[9]. إن حقول الظواهر إنما يتم وضعها في علاقات بعضها مع بعض ويتم تصنيفها من زاوية نظر **التشاكل** (Homologie) **والتنافر** (Ungleichartigkeit)، والتكافؤ والتفاوت، والتطابق والتضاد. ويقول ليفي شتراوس إن عالم الأساطير هو عالم **دائري وأجوف**. والتفكير التماثلي إنما ينسج كل الظواهر في شبكة من التقابلات، لكن تأويلاته لا تخترق سطح ما يمكن إدراكه على مستوى المنظور.

إن الطابع الملموس لتفكير ملتصق بما هو عياني وإرساء علاقات التشابه والتباين هما الجانبان الصوريان اللذان تحتهما يمكن التفكير البربري أن يُقارَن مع مراحل نمو الفرد (ontogenetisch) من حيث التطور العرفاني[10]. وفي المقابل، فإن المقولات أو المفهومات الأساسية للصور الأسطورية للعالم إنما تصدر عن حقول تجارب ينبغي أن يتم تحليلها سوسيولوجيًّا، فمن جهة أولى تبرز بنى التبادل داخل منظومة القرابة وعلاقات الأخذ والعطاء بين الأسر، وبين الأجناس والأجيال باعتبارها خطاطة تأويلية قابلة للاستعمال على أنحاء متعددة: «إن كون المجتمعات الخيالية، حيث تعيش الأشكال المثالية للأساطير وتموت وتنبعث دومًا من جديد، تتمتع بتنظيم يرتكز على علاقات الدم والتحالف، هو أمرٌ لا يمكن أن يستمد أصله من 'المبادئ المحضة' للفكر ولا من أي أنموذج قائم في الطبيعة»[11]. ومن الجهة الأخرى، تكتسب مقولات الفعل دلالة مقومة لصور العالم الأسطورية. صاحب الفعل والقدرة على الفعل، والنية ووضع الهدف، والنجاح والفشل، الفاعل والمنفعل، والهجوم والدفاع... هذه هي المقولات التي من خلالها تتبلور التجربة الأساسية للمجتمعات القديمة: تجربة الكينونة المسلمة بلا حماية إلى الحادثات (Kontingenzen) العارضة في محيط غير مسيطَر عليه[12]. وهذه الأخطار، في مرحلة غير متطورة من مراحل قوى الإنتاج، لا يمكن

(9) عن الطابع التماثلي للفكر الوحشي، يقارن: S. J. Tambiah, «Form and Meaning of Magical Acts,» in: R Horton and R. Finnegan (eds.), pp. 199 f.

(10) J. Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality* (London: 1930).

(11) Godelier, p. 314.

(12) أكد برونيسلاف مالينوفسكي هذا الموضوع في: B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: 1922). =

التحكم فيها. بذلك تنشأ الحاجة إلى احتواء طوفان الحادثات، إن لم يكن واقعًا فخيالًا، ونعني بذلك الحاجة إلى استبعادها بواسطة التأويل (weginterpretieren): «من خلال المماثلة تصبح الأسباب (Ursachen) والقوى غير المرئية التي تخلق وتقدر العالم غير الإنساني (الطبيعة) والعالم الإنساني (الثقافة)، مجهزة بصفات الإنسان، نعني تقدم نفسها عفوًا للإنسان بوصفها كائنات تملك **وعيًا وإرادة ونفوذًا وسلطة**، ومن ثم بوصفها كائنات مماثلة للإنسان، هي مع ذلك تختلف عنه بأنها تعرف ما لا يعرف، وتقوم بما لا يمكنه القيام به، وتتحكم في ما لا يتحكم، وبالتالي تختلف عنه بكونها متفوقة عليه»[13].

حين يفحص المرء عن الكيفية التي تجعل هذه **المقولات** التي هي مستقرأة عبر أنموذج منظومة القرابة والتي تؤول تجارب التفاعل مع طبيعة خارقة القوة، تتعاضد مع **عمليات** تفكير قائم على المماثلة مع المنظور، فإنه يمكن عندئذ أن تُفهَم السمات السحرية - الإحيائية الأساسية للصور الأسطورية للعالم فهمًا أفضل بعض الشيء. إن الأمر الأعجب **بالنسبة إلينا** هو خصوصًا وضع الحقول المختلفة للواقع على صعيد واحد: فالطبيعة والثقافة مُستشرَفتان (projiziert)[14] على المستوى ذاته. ومن الإدماج المتبادل للطبيعة في الثقافة، وبالعكس للثقافة في الطبيعة، تنبثق من جهة أولى طبيعةٌ مجهزة بملامح شبه إنسانية (anthropomorph)، ممتدة داخل الشبكة التواصلية للذوات الاجتماعية، وفي هذا المعنى هي طبيعة مؤنسة (humanisiert)، ومن جهة أخرى ثقافةٌ هي بمقدار ما مطبّعة ومشيّأة ومستغرقة في علاقة التأثير الموضوعية للقوى المجهولة. ومن منظور التفكير المستنير، فإن التفكير البربري يولد وهمًا مضاعفًا: «... وهمٌ حول ذات نفسه ووهمٌ حول العالم: وهمٌ حول ذات نفسه، بما أن التفكير يمنح المثالات التي يصنعها في شكل عفوي، وجودًا خارج الإنسان ومستقلًّا عنه وبذلك هو يغترب (عن ذات نفسه) في داخل صور العالم الخاصة به، ووهمٌ حول العالم الذي يزخرفه بكائنات خيالية، هي

= بيّن مالينوفسكي أن الصيادين في جزر تروبريانت يستخدمون الممارسات السحرية قبل كل شيء في المناسبات التي يقفون فيها بالتجربة على نقص معرفتهم، ويعترفون فيها بحدود مناهجهم العقلانية. في هذا الأمر، ينظر: B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion* (Frankfurt am Main: 1973).

(13) Godelier, p. 307.

(14) مسقَطتان، مرتسَمتان. (المترجم)

مماثلة للإنسان وهي في وضع تستجيب لدعائه، سواء بالإحسان أم بالرفض»[15].
إن تأويلًا للعالم من هذا النوع، حيث تتناسب بمقتضاه كل ظاهرة مع سائر الظواهر الأخرى بفعل القوى الأسطورية، لا يمكِّن من نظرية تفسر العالم في شكل سردي وتجعله مستساغًا فحسب، بل أيضًا في الوقت ذاته يمكِّن من ممارسة يتم من خلالها التحكم في العالم بطريقة خيالية. إن تقنية التأثير السحري في العالم هي نتيجة منطقية لعلاقة التبادل الأسطورية للمنظورات بين الإنسان والعالم، بين الثقافة والطبيعة.

بعد هذا الرسم العام عن الملامح الأساسية للتفكير البري، أود أن أعود إلى السؤال لماذا لا تسمح هذه البنى التي تشد صور العالم بأي توجيهات للفعل قد تكون جديرة بأن تُسمى عقلانية بحسب المقاييس الجارية اليوم.

(2) التمايز بين ميادين الموضوعات في مقابل التمايز بين العوالم

نحن، الذين ننتمي إلى عالم الحياة الحديث، يزعجنا كوننا، في عالم مؤول في شكل أسطوري، لا نستطيع أبدًا إلا في شكل غير دقيق كفايةً، أن نقوم بتمييزات معينة هي أساسية بالنسبة إلى فهمنا العالم. من دوركهايم إلى ليفي شتراوس لم يكف علماء الأنثروبولوجيا عن الإشارة دائمًا من جديد إلى **الخلط** المثير **بين الطبيعة والثقافة**. وهذه الظاهرة يمكن في بادئ الأمر أن نفهمها بوصفها مزجًا بين مجالين اثنين للموضوعات (Objektbereichen)، وبالتحديد بين مجالَي الطبيعة الفيزيائية والمحيط الاجتماعي - الثقافي. فالأسطورة لا تسمح بأي تفريق مفهومي أساسي وواضح بين الأشياء والأشخاص، بين الموضوعات (Gegenständen) التي يمكن التحكم فيها والفاعلين (Agenten)، نعني الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل التي إليها نسند (zurechnen) أفعالًا وتعبيرات لغوية. ولذلك فمن المنطقي أن الممارسات الأسطورية لا تعرف التمييز ما بين الفعل الغائي والفعل التواصلي، بين تدخل أداتي موجه نحو هدف ما في وضعيات معطاة في شكل موضوعي، من جهة أولى، وإرساء العلاقات الشخصية المتبادلة (interpersonal)، من جهة أخرى. إن **الحماقة** التي إليها يُرد الفشل التقني والعلاجي لفعل موجه نحو هدف ما، إنما

(15) Ibid., p. 308.

تقع تحت التصنيف ذاته الذي يقع فيه **الذنب** بالنسبة إلى عيب خلقي - معياري في تدخل ما من جهة ما يصطدم بالأنظمة الاجتماعية القائمة، والإخفاق الخلقي هو بدوره متشابك من حيث التصور مع الإخفاق الفيزيائي، كذلك **الشرير** متشابك مع **المضر**، كما **الخيّر** مع **سليم الصحة والمفيد**. وبالعكس، فإن نزع الأسطرة (Entmythologisierung) عن رؤية العالم (Weltsicht) إنما يعني في الوقت ذاته نفي الجمعنة (Desozialisierung) عن الطبيعة ونفي التطبيع (Denaturalisierung) عن المجتمع.

هذه السيرورة التي يسهل الولوج إليها على صعيد الحدس، وهي تُعالَج في أغلب الأحيان في شكل وصفي، ولكن التي لم تُحلل أبدًا تحليلًا نافذًا وجيدًا، إنما تقود، كما يظهر، إلى **تفريق** مفهومي أساسي **بين مجال موضوعات** الطبيعة و**مجال موضوعات** الثقافة. هذه الرؤية يمكن بلا ريب أن تترك خارج الاعتبار أن التمييز المقولي بين مجالات الموضوعات يتوقف بدوره على مسار تمييزي، يمكن أن يُحلل تحليلًا أفضل بالاعتماد على **المواقف الأساسية تجاه العوالم**. إن التصور الأسطوري لـ «القوى الخفية» والتصور السحري لـ «الابتهالات» (Beschwörung) إنما يمنعان في شكل نسقي الفصلَ بين الموقف المُموضع (objektivierend) تجاه عالم من حالات الأشياء الموجودة والموقف الموافق (Konform) أو غير الموافق تجاه عالم من العلاقات الشخصية المتبادلة المنظمة على نحو شرعي. ومن جهة أن كليهما مجالٌ لموضوع برأسه، فإن الطبيعة والثقافة تنتميان إلى عالم الوقائع الذي عنه تكون منطوقاتٌ صائبة ممكنةً، ولكن ما إن يجب علينا أن نبين صراحةً فيم تتميز الأشياء من الأشخاص، والأسباب المادية (Ursachen) من الحوافز، والأحداث من الأفعال ...إلخ، حتى ينبغي علينا أن نرجع من وراء التمايز (Ausdifferenzierung) بين مجالات الموضوعات، إلى التمييز (Differenzierung) بين موقف أساسي تجاه العالم الموضوعي لواقع الحال (was der Fall ist)، وموقف أساسي تجاه العالم الاجتماعي لما يحق لنا أن ننتظره بطريقة مشروعة، لما هو مأمور به أو هو واجب. نحن وضعنا الفواصل المفهومية الصحيحة بين الروابط السببية للطبيعة والأنظمة المعيارية للمجتمع، على قدر صرنا فيه على وعي بتغير المنظورات والمواقف نقوم به عندما نتجاوز الملاحظات أو وجوه التحكم إلى اتباع أو خرق معايير الفعل المشروعة.

بالتأكيد، إن خلط الطبيعة بالثقافة لا يعني أبدًا مجرد **المزج المفهومي** بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي فحسب، بل أيضًا تمييزًا مفقودًا بالنسبة إلى شعورنا **بين اللغة والعالم**، ومن ثم بين الوسط التواصلي للغة **وما حوله** يمكن أن يتم البلوغ إلى تفاهم ما في إطار تواصل لغوي. وضمن طريقة النظر الشمولية (Totalisierend) لصور العالم الأسطورية، يبدو أنه من الصعب أن نعثر بالدقة الكافية على **التمييزات السيميائية** (semiotisch) المألوفة بين حامل العلامة (Zeichensubstrat) الخاص بعبارة لغوية ومضمونه الدلالي والمرجع الذي يمكن لمتكلم بمساعدة العبارة أن يقيم صلة معه في كل مرة. إن العلاقة السحرية بين الأسماء والموضوعات المشار إليها، والعلاقة الملموسة بين دلالة العبارات وحالات الأشياء المُمثَّلة، تشهدان على الاختلاط النسقي بين الروابط **الداخلية للمعنى** والروابط **الخارجية للأشياء** (Sachzusammenhängen). فأما العلاقات الداخلية فتوجد بين العبارات الرمزية، وأما العلاقات الخارجية فبين الكيانات (Entitäten) التي تحدث في العالم. وبهذا المعنى تصلح العلاقة المنطقية بين العلة والنتيجة (Grund und Folge) بوصفها علاقة داخلية، أما العلاقة السببية بين السبب والتأثير (Ursache und Wirkung) فتسوغ بوصفها علاقة خارجية؛ تسبب فيزيائي في مقابل تسبب رمزي)[16]. إن التأويل الأسطوري للعالم والسيطرة السحرية على العالم يمكن أن يتناغما بسلاسة، لأن العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية لا تزالان من حيث المفهوم علاقات مندمجة، فمن الجلي أنه ليس ثمة بعدُ أي مفهوم دقيق بالنسبة إلى الصلاحية غير الإمبيريقية التي نعزوها إلى التعابير الرمزية، إذ يجري الخلط بين الصلاحية والنجاعة الإمبيريقية. ها هنا لا يحق لنا أن نفكر في ادعاءات خاصة للصلاحية: ففي الفكر الأسطوري لم يتم التفريق قط بين ادعاءات الصلاحية المختلفة، من قبيل الحقيقة القضوية والسداد المعياري والصدقية الإفصاحية. ولكن حتى المفهوم الشائع للصلاحية بعامة فهو لم يتحرر من الأخلاط الإمبيريقية، ومفهومات الصلاحية - مثل الأخلاق والحقيقة - هي مدخولة (amalgamiert) بالمفهومات الإمبيريقية للنظام مثل السببية والصحة [البدنية]. لذلك، فإن صورة العالم المشكلة لغويًا هي متماهية مع نظام العالم ذاته إلى حد أنها لا يمكن أن تستشف **بوصفها** تأولًا للعالم، بوصفها تأويلًا، هو عرضةٌ

(16) بالإنكليزية في النص الألماني: «physical vs. symbolic causation». (المترجم)

للخطأ وهو في متناول النقد. ومن هذه الجهة يكتسب الخلط بين الطبيعة والثقافة دلالة ضرب من التشييء (Reifikation) لصورة العالم.

إن التواصل اللغوي والتراث الثقافي المتدفق في أثنائه لا ينفصلان، بما هما واقع متعلق بالقانون الخاص، عن واقع الطبيعة والمجتمع، إلا بمقدار ما تتمايز التصورات الصورية للعالم وتتمايز الادعاءات غير الإمبيريقية للصلاحية. وفي مسارات التفاهم ننطلق اليوم من تلكم **الافتراضات الصورية المشتركة** (Gemeinsamkeitsunterstellungen) التي هي ضرورية، حتى نستطيع أن نقيم الصلة مع شيء ما في عالم موضوعي، هو نفسه بالنسبة إلى الملاحظين كافة، أي بعبارة أخرى مع شيء ما في عالمنا الاجتماعي المتقاسَم في شكل تذاوتي. وإن ادعاءات الحقيقة القضوية أو السداد المعياري إنما شأنها أن تحين هذه الافتراضات المشتركة في كل مرة بالنسبة إلى تعبير معين. وهكذا، فإن حقيقة منطوق ما إنما تعني أن حالة الأشياء المثبتة توجد بوصفها شيئًا ما في نطاق العالم الموضوعي، والسداد الذي يتم جعلُه سائغًا بالنسبة إلى فعل ما بالنظر إلى سياق معياري قائم، إنما يعني أن العلاقة الشخصية البينية التي تم إرساؤها تستحق الاعتراف بوصفها جزءًا مشروعًا من العالم الاجتماعي. إن ادعاءات الصلاحية إنما يمكن من حيث المبدأ أن تُنقَد، لأنها ترتكز على تصورات صورية للعالم. وهي تفترض في صلبها عالمًا هو نفسه بالنسبة إلى **كل** الملاحظين **الممكنين**، وبعبارة أخرى عالمًا متقاسَمًا في شكل تذاوتي **من طرف المنتمين إليه**، نعني شكلًا تم تخليصه من كل مضمون ممكن. وفضلًا عن ذلك تتطلب ادعاءات الصلاحية الموقف (Stellungnahme) العقلاني من معارض ما.

إن الفاعلين الذين يرفعون ادعاءات الصلاحية، إنما ينبغي عليهم أن يمتنعوا عن استباق الحكم (präjudizieren) على مضمون العلاقة بين اللغة والواقع الفعلي، بين الوسط التواصلي وما حوله يتم التواصل. وتحت مسبقة المفهومات الصورية للعالم والادعاءات الكونية للصلاحية ينبغي على المضامين الخاصة بصور العالم اللغوية[17] أن تُفصَل عن نظام العالم المفترض هو ذاته. عندئذ يمكن أن يتم تشكيل

(17) كلمة «اللغوية» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), pp. 66-67). (المترجم)

مفهوم عن التراث الثقافي، مفهوم عن الثقافة المتأثرة بالزمان، حيث يحصل الوعي بأن التأويلات تجاه الواقع الطبيعي والاجتماعي، وأن الآراء والقيم تجاه العالم الموضوعي أو العالم الاجتماعي، تتبدل وتتنوع. وفي المقابل فإن صور العالم الأسطورية تمنع أن يتم أي فك ارتباط مقولي بين الطبيعة والثقافة، وهذا ليس في معنى مزج مفهومي بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي فحسب، بل أيضًا في معنى تشيئة (Reifizierung) ما لصورة العالم اللغوية، وهو أمر ينتج منه أن تصور العالم مؤثث تأثيثًا دوغمائيًّا بمضامين معينة، ممنوعة من اتخاذ موقف عقلاني وبالتالي ممنوعة من النقد.

إلى حد الآن، نحن بمعادلة الخلط بين الطبيعة والثقافة قد قصدنا دومًا الطبيعة **الخارجية** أو العالم الموضوعي. لكنْ يمكن أيضًا أن نكشف عن مزج مماثل بين حقول الواقع بالنسبة إلى علاقة الثقافة والطبيعة **الداخلية** أو العالم الذاتي. إنه بمقدار ما يتشكل المفهوم الصوري **للعالم الخارجي**، وفي الحقيقة المفهوم الصوري لعالم موضوعي من حالات الأشياء الموجودة فحسب، يمكن المفهوم التكميلي **للعالم الداخلي** أو للذاتية أن ينشأ ويتوضح، عالم داخلي إليه يُنسَب كل ما لا يستطيع العالم الخارجي أن يُدمجه في صلبه وما إليه يتوفر الأفراد على منفذ مفضل. إنه على خلفية عالم موضوعي فحسب، يُقاس بحسب ادعاءات حقيقة وادعاءات نجاح قابلة للنقد، إنما يمكن الآراء أن تظهر بوصفها خاطئة في شكل نسقي، ويمكن نوايا الأفعال أن تظهر بوصفها ميؤوسًا منها في شكل نسقي، ويمكن الأفكار (Gedanken) أن تظهر بوصفها أوهامًا، بوصفها مجرد تخييلات، وإنه على خلفية واقع معياري صُيّر موضوعيًّا (gegenständlich) فحسب، ويُقاس بحسب ادعاء السداد المعياري القابل للنقد، إنما يمكن النوايا والرغبات والمواقف والمشاعر أن تظهر باعتبارها غير مشروعة أو أيضًا مزاجية، بوصفها غير قابلة للكونية (verallgemeinbar) أو ذاتية فحسب. وبمقدار ما تسيطر صور العالم الأسطورية على الإدراكات (Kognitionen) وتوجيهات الفعل، فإن التحديد الواضح لميدانٍ خاص بالذاتية لا يبدو ممكنًا. إن النوايا والحوافز تكاد لا تنفصل عن الأفعال ونتائجها كما المشاعر تكاد لا تنفصل عن تعبيراتها المثبتة والمنمطة معياريًّا. والأمر المميز في هذا السياق هو ملاحظة أن أعضاء المجتمعات القديمة يربطون هويتهم الخاصة (eigene Identität) إلى حد كبير بتفاصيل المعرفة الجمعية المسجلة في الأساطير وبالمفردات الصورية للفرائض

الطقوسية. ومثلما أنه لا يتوفر على مفهوم صوري للعالم، يمكن أن يضمن هوية الواقع الطبيعي والاجتماعي في وجه التأويلات المتغيرة للتقليد الثقافي المتأثر بالزمان، كذلك لا يستطيع الفرد أن يعتمد على مفهوم صوري للأنا، بإمكانه أن يؤمن الهوية الخاصة في وجه ذاتية أصبحت مستقلة برأسها وفي سيلان.

وفقًا للاستعمال اليومي للغة، حيث نستخدم المفاهيم المتناظرة للعالم الداخلي والعالم الخارجي، أتكلم على العالم الذاتي في مقابل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي. بلا ريب تثير عبارة «العالم» في هذا السياق أنحاء عديدة من سوء الفهم. فإن ميدان الذاتية إنما يتصل اتصالًا تكميليًّا بالعالم الخارجي الذي هو معرَّف بكونه متقاسَمًا مع الآخرين. والعالم الموضوعي[18] هو مفترَض على نحو مشترك بوصفه جملة الوقائع بكاملها، وحيث تعني الوقائع أن المنطوق في شأن وجود حالة أشياء مقابلة، «ض»، يجوز أن يسوغ بوصفه منطوقًا صائبًا. وها هنا عالم اجتماعي هو مفترَض على نحو مشترك بوصفه جملة كل العلاقات الشخصية البينية التي يمكن الاعتراف بها من طرف المنتمين إليه بوصفها علاقات مشروعة. في المقابل، يسوغ العالم الذاتي بوصفه جملة تجارب الحياة التي لا يملك منفذًا مفضلًا إليها في كل مرة إلا فردٌ واحد. من المؤكد أن عبارة «عالم» ذاتي هي مبررة من جهة ما تتعلق أيضًا في هذه الحالة بمفهوم مجرد، شأنه أن يحد، في شكل مفترضات مشتركة، وبالنسبة إلى كل مشارك، **حقلًا من الأشياء غير المشتركة** (Bereich von Nicht-Gemeinsamkeiten) وذلك في مقابل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي، فإن مفهوم العالم الذاتي له منزلة شبيهة بمنزلة مفهوماته التكميلية، وهذا يتبين أيضًا من أننا نستطيع أن نحلل هذا المفهوم بالرجوع إلى موقف أساسي آخر وإلى ادعاء صلاحية آخر.

إن الموقف الإفصاحي لذاتٍ ما الذي يكشف عن فكرة ما، ويسمح بأن نعرف أمنية ما، ويجعلنا نعرب عن عاطفة ترفع النقاب عن مقطع من ذاتيتها أمام أعين الآخرين، إنما يتميز بطريقة مخصوصة عن الموقف المُموضع الصادر عن ذات متحكمة أو ملاحِظة تجاه الأشياء والأحداث، كما عن الموقف الموافق (أو غير

(18) تكتب الترجمة الفرنسية «خارجي» بدلًا من «موضوعي» وهو تكلف (المرجع نفسه، ص 68). (المترجم)

الموافق) لمشارك في التفاعل تجاه الانتظارات المعيارية. وعلاوة على ذلك نربط التعابير الإفصاحية بادعاء صلاحية قابل للنقد، نعني بادعاء الصدقية. ولهذا فإنه يمكن احتواء العوالم الذاتية في التواصل العمومي باعتبارها حقولًا من الأشياء غير المشتركة ننفذ إليها عبر منفذ مفضل.

ناقشنا «انغلاق» صور العالم الأسطورية إلى حد الآن من زاويتيْ نظر اثنتين: مرةً أولى، من زاوية التفريق المفقود بين المواقف الأساسية من العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، ومرة أخرى من زاوية طابع التفكر (Reflexivität) المنقوص في صورة العالم التي لا يمكن التعرف إليها **بوصفها** صورة للعالم، بوصفها تراثًا ثقافيًّا. كذلك فإن صور العالم الأسطورية لا تُفهَم من طرف المنتمين إليها بوصفها منظومات تأويل، هي مرتبطة بتقليد ثقافي، وتستمد قوامها من روابط داخلية للمعنى، ومتصلة بالواقع الفعلي على نحو رمزي، ومقرونة بادعاءات صلاحية، وبالتالي معرضة للنقد وهي قابلة للمراجعة. بهذه الطريقة يمكن، في ضوء التباين الساطع للبنى التي تشد التفكير البربري، أن نستقرئ المفترضات المهمة للفهم الحديث للعالم كما نستقرئ الوقائع (tatsächlich)[19]. أما أن العقلانية المفترضة لفهمنا للعالم فلا تعكس الملامح الجزئية لثقافة مختومة بالعلم فحسب، بل ترفع عن حق ادعاءً للكونية، فهذا أمر لم يتبين.

(3) الجدال الإنكليزي في العقلانية على إثر بيتر فينش: حججٌ مع موقف ذي نزعة كونية وحججٌ ضد

هذه المسألة قد أصبحت راهنة عندما انبعث مع نهاية القرن التاسع عشر تفكرٌ في أساسيات العلوم التاريخية للروح. والمناقشة في جوهرها قد تمت من ناحيتين: من زاوية نظر منهجية هي قد تركزت على السؤال عن موضوعية الفهم وقد وجدت خاتمة معينة لها في أبحاث غادامر عن التأويلية الفلسفية[20]. وفي الوقت ذاته، وتحت عنوان مشكل التاريخانية (Historismusproblem)، تم الاشتغال على السؤال الجوهري عن فرادة الحضارات ورؤى العالم وقابليتها للمقارنة. هذا

(19) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 69). (المترجم)

(20) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: 1960).

القسم من المناقشة هو في الحقيقة قد تعثر في نهاية العشرينات ولم يبلغ نهايته[21]، وذلك من أجل أنه لم يفلح في أن يقدم للمشكل صياغة صارمة كفايةً. وهذا يمكن أن يكون مرتبطًا، من بين أمور أخرى، بأن مجال موضوع علوم الروح، وخصوصًا الشهادات الموروثة في شكل مكتوب والمدروسة فكريًّا (intellektuell) انطلاقًا من الفترات المزدهرة للحضارات، ليس مجبرًا مثل التقاليد الأسطورية والطقوس وأعمال السحر ...إلخ، على تكوين جبهة **راديكالية** داخل السؤال الأساسي: ما إذا كان يحق لمقاييس العقلانية التي بها يمكن العلماء أن يهتدوا في الأقل في شكل حدسي، وفي أي زاوية نظر، أن تدعي صلاحية كونية (universelle). وفي الأنثروبولوجيا الثقافية، أدى هذا السؤال منذ البداية دورًا كبيرًا، ومنذ الستينيات انتصب من جديد في مركز مناقشة جرت بين علماء الاجتماع والفلاسفة[22]. وقد اندلعت على أثر ظهور عملين من نشر بيتر فينش[23]. وسوف أتبع خطًّا واحدًا من الحجاج فحسب، هو على مقدار من الأهمية بالنسبة إلى السياق الذي نحن فيه[24]. وهذا الخط سوف أبنيه، على سبيل التبسيط، في شكل متوالية من ست ثنائيات من الحجج مع وضد الموقف المدافع عن النزعة الكونية. وهذه المتوالية هي بالطبع لا تطابق السير الفعلي لوقائع المناقشة.

---

(21) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: 1922); K. Mannheim, «Historismus,» *Arch. F. Sozialpol.*, vol. 52 (1924), pp. 1 ff.; K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn: 1929);

عن المركب التام: J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik* (Stuttgart: 1976).

(22) B. R. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford: 1970); Horton and Finnegan (eds.); K. Nielsen, «Rationality and Relativism,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 4 (1974), pp. 313 ff.; E. Fales, «Truth, Tradition, Rationality,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 6 (1976), pp. 97 ff.; I. C. Jarvie, «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology,» *Curr. Anthr.* (1976), pp. 687 ff.; R. Horton, «Professor Winch on Safari,» *Arch. Eur. Soc.*, vol. 17 (1976), pp. 157 ff.; K. Dixon, «Is Cultural Relativism Self-refuting ?,» *Brit. J. Soc.* (1977), pp. 75 ff.; J. Kekes, «Rationality and Social Sciences,» *Philos. Soc. Sci.*, vol. 9 (1979), pp. 105 ff., and L. Hertzberg, «Winch on Social Interpretation,» *Philos. Soc. Sci.*, vol. 10 (1980), pp. 151 ff.

(23) P. Winch: *The Idea of a Social Science* (London: 1958; Frankfurt am Main: 1966); «Understanding a Primitive Society,» in: Wilson (ed.), pp. 78 ff.

(24) في هذا الأمر أتبع: Th. A. McCarthy, «The Problem of Rationality in Social Anthropology,» in: *Stony Brook Studies in Philosophy* ([n.p.]: 1974), pp. 1 ff.; Th. A. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: 1978), pp. 317 ff.;

وأدين باقتراحات جوهرية قبل كل شيء إلى مخطوط محاضرات غير منشور يعود إلى أ. فيلمر: A. Wellmer, *On Rationality*, vols. 1-4 ([n.p.]: 1977).

أ) لا تزال الدورة الأولى تتحرك في الواجهة الأمامية للمناقشة، فقد لفت ستيفن لوكس (Steven Lukes) الانتباه إلى قرار أولي يمكن أن يرفع الحاجة إلى المناظرة (Auseinandersetzung) ذاتها: «حين تعترضني مجموعة من المعتقدات التي تظهر لأول وهلة غير عقلانية، ماذا ينبغي أن يكون موقفي منها؟ هل ينبغي علي أن أتخذ موقفًا نقديًّا، معتبرًا أنه لأمر واقع حول هذه المعتقدات أنها في **كينونتها** غير عقلانية، وأن أحاول أن أفسر كيف أمكن الأخذ بها، كيف نجحت في البقاء من دون أن ينتهكها النقد العقلاني، وماذا تكون نتائجها ...إلخ؟ أم ينبغي علي أن أعامل معتقدات كهذه بناء على مبدأ **حسن الظن** (charitably): هل ينبغي علي أن أبدأ من الافتراض بأن ما يظهر لي لاعقلانيًّا يمكن أن يُؤَول باعتباره عقلانيًّا متى ما فُهم فهمًا كاملًا في سياقه؟ وبشكل أكثر اختصارًا، إن مدار المشكل هو ما إذا كانت توجد **مناويل بديلة للعقلانية** أو لا توجد»[25]. يبدو أن لوكس يفترض أن عالم الأنثروبولوجيا متى ما واجه تعبيرًا غير مفهوم ومستغلقًا من أول وهلة ومبهمًا، إنما يملك الخيار في أن يتخلى عن محاولة القيام بتفسير تأويلي لدلالته أو لا يتخلى. وإضافة إلى ذلك يقر بأن في أساس القرار لمصلحة إجراء تأويلي إنما يكمن ضمنيًّا القبول بوجود مناويل بديلة للعقلانية. وهذان طرحان بإمكان فينش أن يجادل فيهما بواسطة حجج جيدة.

حين يصمد تعبيرٌ ما هو في بادئ الأمر غير عقلاني أمام محاولات التأويل صمودًا عنيدًا، فإن المؤول يستطيع يقينًا أن يمر إلى تفسير التعبير الذي لا منفذ إليه في معنى وقوع حدث إمبيريقي بمساعدة الفرضيات السببية والشروط الأولية، على سبيل المثال على نحو نفساني أو سوسيولوجي. وهذا الموقف مثله ألسادير ماكنتاير (A. MacIntyre) ضد فينش[26]. وفي نطاق هذه الاستراتيجيا المفهومية في القراءة تكون حجةُ لوكس مقبولة وغير مضرة، لكن متى ما أخذنا الأمر في معنى منهجي صارم فإن البدائل التي أقرها لوكس لا وجود لها. إن التعابير الرمزية لذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل لا يمكن التعرف إليها إلا من خلال وصفات تتعلق

---

(25) St. Lukes, «Some Problems about Rationality,» in: B. R. Wilson (ed.), p. 194.
[هذا الشاهد كله ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(26) A. MacIntyre: «The Idea of Social Science,» pp. 211 ff., and «Rationality and the Explanation of Action,» pp. 244 ff., in: *Against the Self Images of the Age* (London: 1971).

بتوجيهات الفعل (والعلل الممكنة) لفاعل ما. ولهذا السبب، فإن المؤول ليس له من خيار آخر سوى أن يمتحن ما إذا كان تعبيرٌ مبهم، أي تعبير غير قابل للفهم، ليس مطلقًا بل من جوانب معينة، يمكن مع ذلك أن يظهر بوصفه تعبيرًا عقلانيًا، متى ما فسر المرء المفترضات السابقة التي ينطلق منها الفاعل في سياقه: «لنسجل أننا[27] حين نَعْزُو (ascribing) اللاعقلانية إليه ينبغي أن نشير إلى عدم الاتساق وعدم التطابق بين المعتقدات والمقاييس التي كان يمتلكها وسلوكه الجديد. ولن يكون سلوكه في نزاع مع ما نعتقد أنه مناسب فحسب، بل سوف يكون في نزاع مع ما نعرف أنه يعتقد أنه مناسب»[28]. فبالنسبة إلى المؤول لا تتعلق المسألة أبدًا بضرب من **الإحسان** (Barmherzigkeit) التأويلي، بل بأمر (Gebot) منهجي يقضي بأن ينطلق من العقلانية المفترضة في التعبير موضع السؤال، من أجل أن يؤكد في تلك الحالة وبشكل متدرج لاعقلانيته. وحدها **عدم المراعاة** (Unnachsichtigkeit) التأويلية تجاه مفترضاته الخاصة يمكن أن تحفظ المؤول من نقد يُمارَس من دون نقد ذاتي، بل ومن السقوط في الخطأ الذي عده فينش عن حق من عيوب الأنثروبولوجيين الفيكتوريين - أن نفترض أن مناويل العقلانية الموجودة في ثقافتنا الخاصة هي مناويل كونية ونكتفي بخلعها على الثقافات الأجنبية.

أبعد من ذلك: فإنه لا ينجم أبدًا عن هذا الموقف المنهجي، كما يزعم لوكس، أي قرار مسبق بخصوص مناويل بديلة للعقلانية. عندما يقبل المؤول بالعلل التي يقدمها الفاعل أو يستطيع أن يقدمها في ظروف مخصوصة، عن تعبيره، فهو قد ولى وجهه نحو صعيدٍ حيث ينبغي عليه أن يتخذ موقفًا بنعم أو لا من ادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وما يُعد في كل مرة علة جيدة، يتوقف في شكل جلي على المقاييس التي تغيرت على مجرى التاريخ (بما في ذلك تاريخ العلوم). لكن التوقف على السياق في المقاييس التي بها يحكم المنتمون إلى مختلف الثقافات في العصور المختلفة على صلاحية التعابير حكمًا مختلفًا، لا يعني أن أفكار الحقيقة والسداد المعياري والصدقية أو الأصالة، الكامنة في صلب اختيار المقاييس وبلا ريب على نحو حدسي فحسب، هي متوقفة على السياق بالمقدار ذاته. وفي أي حال، بالنفاذ التأويلي إلى ميدان الموضوع لن يتم استباق الحكم على هذه المسألة في معنى

(27) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(28) MacIntyre, «Rationality,» pp. 251 f.

إيجابي، بل على الأرجح يمكن أن يُجاب عنها في معنى الموقف المناصر للكونية الذي يرغب لوكس في الدفاع عنه، وذلك متى ما نجح المرء في أن يذهب في إشكالية فهم المعنى إلى الأساس فحسب. وسوف نعود إلى ذلك لاحقًا.

ب) إن بحث إيفانز بريتشارد في الشعوذة والكهانة والسحر في قبيلة الزندا الأفريقية، هو واحد من أفضل الأمثلة على أنه يمكن المرء بإزاء التعابير المبهمة أن يمارس مقدارًا عاليًا من الإحسان التأويلي، من دون أن يستخرج النتائج النسبانية التي رأى لوكس أنها مرتبطة بهذا التمشي. وأريد أن أفتتح الدورة الثانية من المناقشة بحجة أوردها إيفانز بريتشارد، تفسر الإيمان بالشعوذة ومن ثم العلل الكامنة وراء الممارسات السحرية المقابلة لها، بالمقدار الذي تمكن قراءه من التعرف إلى درجة اتساق صورة العالم لدى أهل الزندا. وباعتباره عالمًا أنثروبولوجيًّا، يتمسك في الوقت ذاته بمناويل العقلانية العلمية، عندما يتعلق الأمر بالحكم موضوعيًّا على تصورات هذه القبيلة وتقنياتها. ويميز إيفانز بريتشارد بين المطلب المنطقي للتماسك، وهو ما يفي به إيمان الزندا بالشعوذة على نطاق واسع، والمطالب المنهجية التي يجب، بحسب تصورنا، أن تخضع لها المعارف الإمبيريقية في شأن حوادث الطبيعة والتدخلات التقنية فيها، ومن زاوية النظر هذه، فإن الفكر الأسطوري هو بكل وضوح أدنى مرتبة من الفكر الحديث: «إن المفهومات[29] العلمية هي تلك التي تتوافق مع الواقع الموضوعي وذلك في الكرة نفسها بالنظر إلى صلاحية مقدماتها وإلى الاستدلالات المستخرجة من قضاياها... أما المفهومات المنطقية، فهي تلك التي في نطاقها وفي توافق مع قواعد التفكير، تكون الاستدلالات حقيقية، حيث تكون المقدمات حقيقية، في حين أن حقيقة المقدمات هي بلا أهمية... إن خزفًا قد تكسر في أثناء خَبْزه بالنار. ويُحتمل أن يكون هذا ناجمًا عن الحصى. لنفحص الخزف ونرى إن كان هذا هو السبب، ذلك هو التفكير المنطقي والعلمي. إن المرض ناجم عن الشعوذة. وهذا رجل مريضٌ. لنستشر الكهان كي نكتشف من هو المشعوذ المسؤول عن ذلك. ذلك هو التفكير المنطقي وغير العلمي»[30].

---

(29) كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(30) مذكور بحسب: Winch, «Understanding».

حين يؤول الأنثروبولوجي تعابير السكان المحليين، فهو يربطها بتعابير أخرى كما يربطها بشيء ما داخل العالم. في البعد الأول، يمكن أن يرتكز على منظومة من القواعد، هي صالحة بالنسبة إلى الجانبين بالطريقة ذاتها - على مبادئ المنطق الصوري المسيطَر عليها حدسًا. أما ما يخص بُعدَ العلاقة بالعالم، فإنه ينبغي على الأنثروبولوجي أن يعود في الحالات المشكوك فيها إلى طبقة التعابير التي تكون قواعد استعمالها غير إشكالية. عندئذ يفترض أن كل المشاركين ينطلقون من المفهوم نفسه عن عالم من الكيانات، أن السكان المحليين، في وضعية معينة، هم، بهذا القدر أو ذلك يدركون الشيء ذاته، هم، بهذا القدر أو ذاك يتأولون الوضعية بالطريقة ذاتها التي بها يتأولها هو نفسه[31].

ها هنا لا يمكن بالطبع جميع الأطراف، كما هي الحال في المنطق، أن يلجأوا إلى مجموعة من قواعد التأويل التي لا لبس فيها والصالحة في شكل بيذاتي. وحيثما يحدث خلافٌ (Dissens) عنيد في شأن حقيقة القضايا ونجاعة التدخلات، فإنه ينبغي على الأنثروبولوجي، حسبما أفهم إيفانز بريتشارد، أن يعول على طرائق الاختبار التي لا يمكن أن نبلغ إلى الوعي بصلاحيتها الكونية إلا بعد أن تكون قد صيغت تمامًا بأسلوب علمي في إطار ثقافتنا.

بذلك أسس فينش اعتراضاته ضد إيفانز بريتشارد على مفهوم ثقافوي للغة، مستلهم من فتغنشتاين. وبـ«اللغة» يفهم صور العالم المتمفصلة لغويًا وأشكال الحياة المتهيكلة بالتوافق معها. إن شأن صور العالم أن تخزن المعرفة الثقافية التي بمساعدتها في كل مرة تقوم جماعة لغوية ما بتأويل العالم. وكل ثقافة ترسي في داخل لغتها صلةً ما بالواقع. وهكذا تكون «فعليةً» أو «غيرَ فعليةٍ»، «حقيقيةً» أو «غيرَ حقيقيةٍ»، مفهوماتٌ تسكن في اللغات كلها وليس مفهومات تطرأ في هذه اللغة ويمكن أن تُفتقَد في تلك. بيد أن أي ثقافة إنما تلاقي هذه التمييزات المقولية في **داخل** المنظومة اللغوية التي تخصها: «ليس الواقع[32] هو ما يمنح للغة معنى. فما هو واقعي وما هو غير واقعي إنما يكشف عن نفسه في المعنى الذي تتخذه

(31) إن منزلة هذه الافتراضات الصورية للجماعة قد تم تمييزها بشكل مناسب ضمن:
M. Hollis, «The Limits of Rationality,» in: Wilson (ed.), pp. 214 ff.

(32) الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

اللغة. وفضلًا عن ذلك، فإن التمييزَ بين الواقعي وغير الواقعي من جهة، ومفهومَ التوافق مع الواقع من جهة أخرى، كلاهما ينتميان هما ذاتهما إلى لغتنا (أي إلى كل لغة مختلفة، ي. هـ.[33])... فإذا رغبنا في أن نفهم دلالة هذه المفهومات، فإنه ينبغي علينا أن نفحص عن الاستعمال الذي لها فعلًا - **داخل** اللغة»[34].

بيد أنه من الجلي بنفسه أن الزندا والأنثربولوجيين يتكلمون لغات متباينة، وهذا يكشف عن المجهود التأويلي العالي الذي ينبغي على الأنثروبولوجيين أن يبذلوه. وإن إيفانز بريتشارد نفسه قد بين أن لغة الزندا إنما تعكس صورة للعالم على قدر من الاتساق، فهذه الأخيرة مثل الفهم الحديث للعالم، ولكن بطريقة مغايرة لهذا الفهم، إنما تحدد التمييزات المقولية بين الواقعي وغير الواقعي، وتعين الكيفية التي بها يقرر المرء ما إذا كان تصورٌ ما موافقًا للواقع أو غير موافق له. وبحسب فينش، فإنه بذلك أمرٌ **لا معنى له**، أن نفترض أن الطرفين ينطلقان من مفهوم العالم نفسه. ليس للأنثروبولوجي أي حق في أن يحكم على الإيمان بالشعوذة والسحر بحسب مقاسات (Maßstäben) العقلانية العلمية. إن إيفانز بريتشارد لا يمكنه أن يطالب لنفسه بهذا الحق إلا من أجل أنه ينطلق من الافتراض الذي لا أساس له «بأن[35] تصور 'الواقع' ينبغي النظر إليه بوصفه معقولًا (intelligible) وقابلًا للتطبيق **خارج** سياق التعقل العلمي ذاته، بما أن ذلك هو ما معه ينبغي على المفهومات العلمية، وما معه لا ينبغي على المفهومات غير العلمية، أن تكون لها علاقة. وعلى الرغم من تشديد إيفانز بريتشارد على أن لعضو في الثقافة العلمية تصورًا للواقع مختلف عن ذاك الذي يملكه زندي (A Zande) يؤمن بالسحر، فهو يريد أن يذهب أبعد من مجرد تسجيل هذا الأمر الواقع وأن يجعل الاختلافات صريحة، وأن يقول في نهاية المطاف إن التصور العلمي يتوافق مع ما يبدو أنه هو الواقع فعلًا، في حين أن التصور السحري هو ليس كذلك»[36].

---

(33) اختصار معناه «يورغن هبرماس». (المترجم)

(34) Winch, «Understanding,» p. 82.

(35) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(36) Ibid., p. 81.

ج) قبل أن نرفع النقاب في الدورة الثالثة من المناقشة عن وجوه الضعف في اعتراض فينش، ينبغي علينا أن نفسر بادئ ذي بدء أين تكمن قوته تحديدًا. إن اللغات، وصورة العالم المتمفصلة لغويًّا، وشكل الحياة، هي مفهومات تتعلق، في جانب منها، بشيء جزئي، إذْ إن اللغات وصور العالم وأشكال الحياة لا تظهر إلا في الجمع. ومن جانب آخر، تتعلق بشموليات (Totalitäten): إذ بالنسبة إلى المنتمين إلى الثقافة نفسها تكون حدود لغتهم هي حدود عالمهم. هم يستطيعون أن يوسعوا من أفق عالم الحياة الخاص بهم، ولكن لا أن يخرجوا منه، ومن هذه الجهة، فإن كل تأويل هو أيضًا عملية إدماج. ومن حيث إن صور العالم تتعلق بشمولية ما، فهي أيضًا لا يمكن خداعها من حيث هي تمفصلات فهم ما للعالم، حتى ولو كانت تمكن مراجعتها. ومن زاوية النظر هذه، هي تشبه بورتريه (Portrait) أو رسمًا يدويًّا لوجه ما، يحدوه الادعاء بأنه يقدم شخصًا ما بتمامه وكماله.

البورتريه لا هو **تصويرٌ** (Abbildung) في معنى خريطة بلد ما، تكون دقيقة أو غير دقيقة، ولا هو **استعادةٌ لوضع الأشياء** في معنى قضية ما، يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، فعلى الأرجح يمنح البورتريه زاوية رؤية انطلاقًا منها يظهر الشخص المقدم بطريقة معينة. ولهذا السبب يمكن أن تُعطى بورتريهات كثيرة عن الشخص نفسه، فهذه الأخيرة يمكن أن تجعل الطبع يظهر من جوانب مختلفة تمامًا، ومع ذلك يمكن أيضًا أن نشعر بأنها مطابقة وأصيلة ومناسبة. وعلى منوال مشابه، ترسم صور العالم الإطار المفهومي الأساسي الذي بداخله نؤول كل ما يحدث في العالم، على نحو معين بوصفه شيئًا ما. إن صور العالم، مثلها مثل البورتريهات، لا يمكنها أن تكون صائبة ولا خاطئة[37].

من جهة أخرى، تتميز صور العالم عن البورتريهات بكون أن من شأنها أن **تجعل** تعابير جزئية تحتمل الحقيقة أمرًا **ممكنًا**. ومن هذه الناحية لها صلة ما مع

(37) أدين بهذه المقارنة إلى عمل بحثي، مستلهَم بشكل جلي من فتغنشتاين، يعود إلى باتريك بوركا عن «الحقيقة ورؤى العالم» (1976)، كان مكنني ريتشارد رورتي من الاطلاع عليه: «إن رؤى العالم، مثل أعمال البورتريه، هي حالات من ’الرؤية إلى شيء بوصفه‘ (seeing as). نحن نمتلك رؤية للعالم، عندما ننجح في أن نرى المجموع الكامل للأشياء بوصفه شيئًا ما أو شيئًا آخر. ليس من الضروري أن نعطي جردًا عن كل العناصر في العالم بشكل فردي، بل عن الكل بوصفه كلًّا. وهكذا في معنى ما ينبغي على رؤية ما للعالم أن تتضمن كل شيء، ولكن في معنى آخر لا». Patrick Burke, «Truth and Worldviews» (1976), p. 3.

الحقيقة، حتى وإن كانت غير مباشرة، وهذه هي الحالة التي لم يراعِها فينش. بلا ريب، إن صور العالم، بسبب علاقة بالشمول (Totalitätsbezug) الخاصة بها، معفاة من البعد الذي في نطاقه يكون حكمٌ ما ذا معنى طبقًا لمقاييس الحقيقة، بل حتى اختيار المقاييس التي بمقتضاها يتم الحكم في كل مرة على حقيقة المنطوقات، فإنه يمكن أن يتوقف على السياق المفهومي الأساسي لصورة ما عن العالم. بيد أنه لا ينتج من ذلك أن فكرة الحقيقة ذاتها قد يحق أن تُفهَم بناءً على نزعة جزئية (partikularistisch). فمهما كانت منظومة اللغة التي اخترناها، فنحن دومًا ننطلق حدسيًا من الافتراض القاضي بأن الحقيقة هي ادعاء كوني للصلاحية. إذا كان منطوقٌ ما صائبًا، فإنه يستحق، مهما كانت اللغة التي صيغ فيها، موافقة كونية. من هنا، يمكن أن يقع الاعتراض ضد الطرح الذي طوره فينش، بأن صور العالم يمكن أن تُقارَن في ما بينها ليس من زوايا النظر شبه الجمالية وغير المكترثة للحقيقة، من قبيل الاتساق والعمق والاقتصاد والاكتمال ...إلخ فحسب، بل أيضًا من زاوية نظر **الملاءمة العرفانية**. فإن ملاءمة صورة للعالم متمفصلة لغويًا هي وظيفة خاصة بالمنطوقات الصائبة التي تكون ممكنة في نطاق هذه المنظومة اللغوية[38].

بلا ريب يستطيع فينش أن يرد هذا الاعتراض في أول الأمر باعتباره سوءَ فهم تحركه نزعة عرفانية. إن صور العالم المتمفصلة لغويًا هي على قدر من التواشج مع أشكال الحياة، نعني مع الممارسة اليومية للأفراد الذين تمت جَمْعَنَتُهُم (vergesellschaftete)، بحيث إنه لا يحق اختزالها في وظائف المعرفة وتسخير (Verfügbarmachung) الطبيعة الخارجية: «إن من يلعب الألعاب اللغوية هم أناسٌ لهم حيواتٌ عليهم أن يحيوها؛ حيواتٌ تضمن منوعة واسعة من المصالح المختلفة، وبينها كل أنواع الصلات المختلفة. وبسبب ذلك، فإن ما يقوله إنسانٌ أو يفعله يمكن أن يصنع فرقًا ليس بالنسبة إلى إنجاز النشاط الذي هو منخرطٌ فيه حاضرًا فحسب، بل بالنسبة إلى حياته وإلى حيوات الناس الآخرين... ما يمكننا أن نتعلمه من دراسة الثقافات الأخرى ليس مجرد إمكانات وجود طرائق أخرى في فعل الأشياء أو تقنيات أخرى، فما هو أهم من ذلك هو أننا يمكن أن

---

(38) لقد أدخلت مقياس «الملاءمة» في هذا المعنى من أجل وسم المنظومات اللغوية القابلة للاستخدام نظريًا ضمن: Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: 1973), pp. 245 ff.

نتعلم إمكانات مختلفة في جعل الحياة الإنسانية ذات معنى، وأفكارًا مختلفة في شأن الأهمية الممكنة التي يكتسيها القيامُ ببعض النشاطات، وهو يحاول أن يتأمل معنى حياته في جملتها»[39].

في إطار صورة العالم الخاصة بهم، يتفاهم المنتمون إلى جماعة لغوية ما على الموضوعات المركزية لحياتهم الشخصية والاجتماعية. ومتى ما أردنا أن نقارن مناويل العقلانية، المنصهرة في صلب منظومات التأويل المختلفة ثقافيًا، فإنه لا يحق لنا أن نحصر أنفسنا في بُعد العلم والتقنية الذي توعِزُ به إلينا ثقافتُنا **نحن** وأن نجعل من تمكيننا من المنطوقات الصائبة والتقنيات الناجعة مقياسًا **لعقلانيتها**، إن صور العالم هي قابلة للمقارنة بالنظر إلى طاقتها على تأسيس المعنى (Sinnstiftung) فحسب. فشأن صور العالم أن تلقي الضوء على الثيمات (Themen) الوجودية التي تتردد في جميع الثقافات، كالولادة والموت، المرض والفاقة، والذنب والحب والتضامن والوحدة، فهي تفتح إمكانات أصلانية «لإعطاء معنى للحياة الإنسانية»[40]. بذلك هي تهيكل أشكال الحياة، التي هي **من حيث قيمتها لا تقبل المقارنة**. إن عقلانية أشكال الحياة لا يمكن أن تُرد إلى الملاءمة العرفانية لصور العالم التي تتأسس عليها.

د) بهذه الحجة، يلجأ فينش إلى جوانب المضمون، والحال أن عقلانية صور العالم وأشكال الحياة إنما ينبغي عند الاقتضاء أن تُستقرأ من الخصائص الصورية. ونحن نستطيع أن نفتتح الدورة القادمة من الحجاج بأن نبين في أي معنى أخطأ فينش المشكل الذي به يتعلق الأمر. إن الملاءمة العرفانية لصور العالم، نعني اتساق المنطوقات الممكنة فيها وحقيقتها، كما أيضًا نجاعة خطط الفعل التابعة لها، إنما تنعكس أيضًا في ممارسة طريقة الحياة. وفينش نفسه يؤيد ملاحظة إيفانز بريتشارد أن الزندا بإمكانهم أن يفسروا التناقضات الواضحة للعيان، على سبيل المثال بين نبوءتين للعراف (Orakelsprüche. das Orakel)[41] أو بين تكهن ما للعراف والأحداث العارضة، بمساعدة الإيمان بالسحر، ولكن مع ذلك إلى درجة معينة

---

(39) Winch, «Understanding,» pp. 105 f.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(40) هذا الشاهد القصير بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(41) بالمعنى اليوناني أي جواب الإله عن سؤال بشري. هاتف لا يكلم إلا كاهنًا أو عرافًا. (المترجم)

فقط. على سبيل المثال ينطلق إيفانز بريتشارد من التمثلات التي تتعلق بتوريث القوى السحرية ويناقش التناقضات التي لا بد من أن تنجم عن بعض الافتراضات الأساسية للصورة الإحيائية للعالم. وهو لا يترك أي مجال للشك في أن الزندا هم أنفسهم يستشعرون تلك السخافات التي لا مرد لها باعتبارها أمرًا مزعجًا، وذلك ما إن ينخرطوا في فحص عنيد عن التماسك، كما يفعل عالم الأنثروبولوجيا. لكن مطلبًا من هذا النوع **نُبهوا إليه** (herangetragen)[42]، فهو لا ينشأ في إطار ثقافتهم. وبصفة عامة، فإن الزندا يتملصون منه عندما يواجهونه بسبب عالم الأنثروبولوجيا. ولكن أليس هذا الامتناع، التسامح الكبير تجاه التناقضات، أمارة على مسلك غير عقلاني في الحياة؟ ألا ينبغي علينا أن نسمي توجيهات الفعل التي لا يمكن أن تستقر إلا في مقابل كبت التناقضات، توجيهات غير عقلانية؟ ذلك ما ينكره فينش.

يحيل فينش على ملاحظة إيفانز بريتشارد بأن أهل الزندا ليس لهم مصلحة نظرية في أن يتعقبوا المشكل المشار إليه، متى ما اصطدموا به وجهًا لوجه. «يمكن[43] الآن أن يظهر الأمر وكأنما نحن نملك أسبابًا واضحة للحديث عن عقلانية الأوروبيين المتفوقة على تفكير قبيلة الزندا، من حيث إن هذا التفكير يحتوي على تناقض هم لا يقومون بأي محاولة لإزالته ولا هم حتى يتعرفون إليه: تناقض هو، مع ذلك، شيء يمكن التعرف إليه بما هو كذلك في سياق طرائق التفكير الأوروبية. ولكن هل أن تفكير الزندا يحتوي فعلًا في هذا الأمر على تناقض؟ إذ يبدو من تقرير إيفانز بريتشارد أن الزندا لا يدفعون بطرائق تفكيرهم في السحرة إلى الحد الذي معه هم سوف يقعون في تناقض»[44]. يعتبر فينش أنه من غير المشروع أن ندفع بمطلب التماسك أبعد مما يفعل الزندا **من ذات أنفسهم**، ويخلص إلى الاستنتاج «بأن[45] الأوروبي، المهووس بدفع تفكير الزندا إلى حيث لن يذهب بمقتضى طبيعته - إلى الوقوع في تناقض - هو المُدان بسوء الفهم، وليس أهل الزندا، فالأوروبي في الواقع يقترف خطأً مقوليًّا»[46].

---

(42) نُقل إليهم وفُرض عليهم. (المترجم)

(43) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(44) Ibid., p. 92.

(45) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(46) Ibid., p. 93

لا يجوز أن نخلط الإيمان بالسحر مع شبه نظرية، إذ بإيمان كهذا لا يريد الزندا تحديدًا أن يفهموا الحادثات في العالم **بالطريقة المُموضعة ذاتها** التي ينتهجها فيزيائي حديث أو طبيب تكون في نطاق علوم الطبيعة.

هـ) إن الاتهام المرفوع ضد علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين بأنهم قد اقترفوا خطأ في المقولات إنما يمكن أن يُفهَم في معنى قوي وفي معنى ضعيف. إذا كان ينص على أن العالِمَ لا يحق له أن يفرض على السكان المحليين مصلحته الخاصة في إزالة مظاهر عدم التماسك فحسب، فإن الرد الذي يمكن تصوره بكل يسر هو ما إذا كان هذا النقص في المصلحة النظرية ليس راجعًا إلى أن صورة العالم لدى الزندا إنما تفرض منوال عقلانية أقل ادعاءً وفي هذا المعنى هي أقل عقلانية من فهم العالم لدى المحدثين، بذلك نفتتح الدورة قبل الأخيرة من المناظرة.

يبسط روبن هورتن (R. Horton) هذه الحجة في ارتباط مع تمييز بوبر (Popper) بين الذهنيات «المنغلقة» والذهنيات «المنفتحة» وأشكال الحياة المقابلة لها في المجتمعات الموقوفة على التقاليد والمجتمعات الحديثة. وهو يقبل تصور فينش القاضي بأن بنى صور العالم إنما تعبر عن نفسها في أشكال الحياة، لكنه يؤكد إمكان تقويم صور العالم، إنْ لم يكن ذلك بحسب درجة ملاءمتها العرفانية، فبحسب مدى كونها تمنع أو تعزز مسارات التعلم العرفاني – الأداتي: «بالنسبة[47] إلى التحصيل المتدرج للمعرفة، يحتاج الإنسان إلى كل من النوع السليم من النظريات والموقف السليم منها»[48]. ويرتكز هورتن وفينش تقريبًا على المواضع ذاتها في تقرير إيفانز بريتشارد، تلك المتعلقة بالموقف غير النقدي لأهل الزندا، لكن هورتن لا يُرجع هذا الموقف إلى عقلانية مخصوصة لصورة العالم عند الزندا، هي معادلة من حيث المبدأ للعقلانية العلمية، بل على الأرجح، إن الإيمان بالسحر يكشف عن بنية شأنها أن تربط وعي الزندا بالتأويلات (Interpretationen) الموروثة ربطًا أعمى بهذا القدر أو ذاك ولا تسمح أبدًا بانبجاس وعي ما بإمكان تأولات (Deutungen) بديلة: «بعبارة أخرى[49]، إن غياب أي وعي بوجود بدائل

(47) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(48) R. Horton, «African Thought and Western Science,» in: Wilson (ed.), p. 153.

(49) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

يهيئ للقبول المطلق بالعقائد النظرية المستقرة، ويُلغي أي إمكان لمساءلتها. وفي ظروف كهذه، فإن العقائد تحاصر المؤمن بقوة قاهرة. وإن هذه القوة هي التي نُحيل عليها عندما نتحدث عن عقائد كهذه باعتبارها مقدسة... هنا إذًا، نحن نتورط في حالتين أساسيتين: 'المنغلقة' - التي تتميز بنقص في الوعي بالبدائل، وقداسة في المعتقدات، وقلق من التهديدات التي تحدق بها، و'المنفتحة' - التي تتميز بوجود وعي بالبدائل، وقداسة مخففة في المعتقدات، وقلق مخفف من التهديدات المحدقة بها»[50].

يبدو أن بُعد الانغلاق في مقابل الانفتاح من شأنه أن يمنح **إلى عقلانية صور العالم مقياسًا مستقلًا عن السياق**. بلا ريب، ما يصنع النقطة المرجعية هو مرة أخرى العلم الحديث، وذلك أن هورتن إنما يُرجع الطابع «المقدس»، نعني الذي يضمن هوية صور العالم المنغلقة، إلى السعي إلى إقامة ضرب من المناعة (Immunisierung) ضد البدائل التأويلية التي هي في تباين مع الاستعداد للتعلم والقدرة على النقد من حيث هما من الملامح البارزة للروح العلمية. بلا ريب، إن هورتن لا يدرج الإيمان بالسحر ضمن مطالب علم في طور التكون، لكنه لا يحكم على بنيته إلا من زاوية نظر عدم تسامح عالم التمثلات السحرية - الأسطورية مع مواقف التفكر الأساسية التي من دونها لا يمكن أن تنشأ نظريات علمية. والاعتراض، القاضي هنا بأن الأوروبي الحديث هو الذي يقترف خطأ في المقولات، إنما يمكن لهذا السبب أن يتجدد على صعيد آخر.

حتى لو كنا مستعدين للإقرار بأن قابلية التعلم والقدرة على النقد ليستا أبدًا بالملامح الغريبة الخاصة بثقافتنا وحدها، فإنه في الأقل لأمرٌ أُحادي أنْ نحكم على صور العالم بحسب ما إذا كانت تُعيق أو تيسر ذهنية علمية ما. وبخصوص هذه النقطة يتفق ماكنتاير مع فينش: «إنه[51] من الصواب أن نتساءل، بما نحن عليه من التعقد، ما إذا لم يكن يجب علينا في الأقل أن نواصل خطأ فرايزر (Frazer) ولكن بطريقة أكثر تلطفًا، إذْ حين نباشر تعبيرات ثقافةٍ غريبة عنا وأنشطتها بواسطة ضربٍ من تصنيف الأجناس راسخٍ تمامًا في أذهاننا ونسأل

---

(50) Horton, «African,» pp. 154 f.

(51) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

عن طقس معطى أو ممارسة أخرى 'هل هو جزء من علم تطبيقي؟ أم هو مقطع من نشاط رمزي أم درامي؟ أم مقطع من لاهوت ما؟' يمكننا في الواقع أن نسأل سلسلة من الأسئلة قد يكون كل جواب عنها مضللًا... وذلك أن التعبيرات والممارسة موضع السؤال يمكن أن تنتمي، إن جاز القول، إلى كل واحد من الأجناس التي توجد في أذهاننا، وإلى لا واحد منها. وبالنسبة إلى الذين انخرطوا في الممارسة موضع السؤال، فإن السؤال عن كيف ينبغي أن تؤول تعبيراتهم - في معنى 'التأويل' حيث إن تخصيص ممارسةٍ ما أو تعبيرٍ ما بجنسٍ ما هو تأويله باعتباره - لنقل - تنبؤًا، أكثر منه تعبيرًا رمزيًّا عن رغبة ما، أو العكس بالعكس، قد لا يظهر أبدًا. فإذا نحن سألناهم عن كيف يكون علينا أن نؤول تعابيرهم، يمكن أن نحصل على إجابة ما تكون إجابة نزيهة ومع ذلك يمكن أن نبقى مخدوعين، ذلك أنه يمكن أن نكون، بمجرد أن نسألهم أسئلة كهذه، قد دفعناهم إلى الحد الذي لن يستطيعوا معه أن يتفادوا البدء في بناء تعابيرهم الخاصة بطريقة معينة بدلًا من بنائها بطريقة أخرى. ولكن ربما لم يكن الأمر كذلك[52] حتى طرحنا هذا السؤال. ربما قبل هذه اللحظة[53] كانت تعابيرهم متوازنة في غموضها... وهكذا، فإن الأساطير يمكن أن يُنظَر إليها على الأرجح بوصفها بالقوة ضربًا من العلم والأدب واللاهوت، ولكن أن نفهمها بوصفها أساطير يمكن أن يعني أن نفهمها بوصفها ليست بالفعل أي شيء من كل ذلك. من هنا جاء التهافت المتضمن في الحديث عن الأساطير بوصفها تمثيلًا سيئًا للواقع، إن الأسطورة هي على الأكثر سوء تمثيل ممكن للواقع، ذلك أنها لا تصبو، طالما هي مجرد أسطورة، لأن تكون تمثيلًا ما»[54].

يعرف هورتن «انغلاق» صور العالم و«انفتاحها» من جهة معنى البدائل النظرية، فهو يسمي صورة ما عن العالم مغلقة من حيث إنها تضبط التعامل مع العالم الخارجي، مع ما يمكن بذلك أن يكون مُدرَكًا أو مفعولًا في العالم

(52) «ولكن ربما لم يكن الأمر كذلك» عبارة ساقطة في الجملة الفرنسية: (Habermas, *Théorie*, p. 79). (المترجم)

(53) «ربما قبل هذه اللحظة» عبارة ساقطة في الجملة الفرنسية (المرجع نفسه). (المترجم)

(54) MacIntyre, *Against*, pp. 252 f.

الموضوعي، على نحو **خال من البدائل**. هذه المقابلة بين صور العالم وواقع ما معه يمكن أن تكون في انسجام ما، إنما توحي بعدُ وكأن المعنى الأول لصور العالم هو تكوين نظرية. ولكن بُنَى صور العالم هي في الواقع تعين ممارسةً للحياة لا تنحصر بأي وجه في التعامل العرفاني - الأداتي مع الواقع الخارجي. بل إن صور العالم على الأرجح هي مقومة **على أوسع نطاق** لمسارات التفاهم والتنشئة الاجتماعية التي في رحابها يدخل المشاركون في علاقة سواء مع أنظمة العالم الاجتماعي المشترك وتجارب العيش لعالمهم الذاتي الخاص بهم في كل مرة أو مع الحادثات الطارئة في عالم موضوعي ما. إذا كان الفكر الأسطوري لا يسمح بعدُ بالفصل المقولي بين العلاقات العرفانية-الأداتية والأخلاقية-العملية والإفصاحية بالعالم، وإذا كانت تعبيرات الزندا غارقة بالنسبة إلينا في التباسات تامة، فإن ذلك علامة على أن «انغلاق» صورتهم الإحيائية عن العالم لا يجوز أن يوصَف بالاستناد إلى المواقف تجاه العالم الموضوعي، وعلى أن «انفتاح» الفهم الحديث للعالم لا يجوز أن يوصَف بالاستناد إلى الخصائص الصورية للذهنية العلمية.

(هذا الاعتراض لم يعد يقع على خط الحجاج الذي قدمه فينش، وذلك أنه لم يعد يهدف إلى هدم الموقف الداعي إلى الكونية، ولكن إلى دفاع أكثر تلطفًا عنه. ومن هذه الجهة، فإن هذا الموقف إنما يسجل منذ بداية الدورة السادسة والأخيرة من الحجاج، إن صح التعبير، تفوقًا بالنقاط. كذلك يشكو غيلنار (Gellner) من أن هورتن يحمل تصورًا ضيقًا عن انغلاق صور العالم وأشكال الحياة أو انفتاحها[55]، وذلك بسبب اعتماده على مقياس «المعنى بالنسبة إلى البدائل النظرية»[56]. وإن الظواهر التي يقتبسها هورتن بهذا الصدد هي أيضًا لا تقبل الاختزال في هذا البعد الواحد، بل تتطلب منظومة معقدة من الروابط بإمكانها أن تقبض على التمايز **المتزامن بين التصورات الصورية الثلاثة للعالم.**

---

(55) «وأشكال الحياة» ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 63) والفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 80). (المترجم)

(56) E. Gellner, «The Savage and the Modern Mind,» in: Horton and Finnegan (eds.), pp. 162 ff.

إن ملاحظات هورتن وغيلنار[57] إنما تندمج من دون عناء يُذكر داخل زوايا النظر الصورية - البراغماتية التي من خلالها كنت خصصت أعلاه انغلاق صور العالم الأسطورية أو انفتاح الفهم الحديث للعالم[58]. وتحت الكلمات الرئيسة «دوافع مختلطة مقابل دوافع منفصلة»[59] أو «تقسيم عرفاني منخفض مقابل تقسيم عرفاني عالٍ للعمل»[60]، وعلى نحو متطابق، يصف المؤلفان الفصلَ المقولي المتزايد بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وخوصصةَ المسائل العرفانية - الأداتية والأخلاقية - العملية والإفصاحية، وقبل كل شيء تمايزَ (Ausdifferenzierung) جوانب الصلاحية التي من ناحيتها يتم الاشتغال على هذه المشاكل في كل مرة. وعند ذلك يؤكد هورتن وغيلنار التمييز (Differenzierung) المتزايد بين الصورة اللغوية للعالم والواقع. وهما يناقشان الجوانب المختلفة تحت الكلمات الرئيسة «مواقف سحرية مقابل مواقف غير سحرية من الكلمات»[61]، «أفكار مقيدة بالحادثات العارضة في مقابل أفكار مقيدة بالأفكار»[62] (وهي سمة مميزة تهم الفصل بين الروابط الداخلية للمعنى والروابط الخارجية للأشياء وهي تتكرر عند غيلنار تحت الكلمة الرئيسة «استعمال المعايير الغريبة»)[63]. وفي النهاية، فإن الموازنة بين «التفكير غير التأملي والتفكير التأملي»[64] إنما تتعلق بتلك «النشاطات الفكرية من الدرجة الثانية»[65]، التي من شأنها أن تجعل ليس الصناعات العلمية الصورية مثل الرياضيات والمنطق والنحو ...إلخ فحسب، بل عمومًا الاشتغال النسقي والتشكيل الصوري العميق للمنظومات الرمزية، أمرًا ممكنًا.

---

(57) بالنسبة إلى الأمر التالي يقارن: Horton, «African,» pp. 155 ff.; Gellner, pp. 162 ff.

(58) ينظر أعلاه ص 85.

(59) بالإنكليزية في النص الألماني: «mixed vs. segregated motives». (المترجم)

(60) بالإنكليزية في النص الألماني: «low vs. high cognitive division of laber». (المترجم)

(61) بالإنكليزية في النص الألماني: «magical vs. non-magical attitudes to words». (المترجم)

(62) بالإنكليزية في النص الألماني: «ideas bound to occasions vs. ideas bound to ideas». (المترجم)

(63) بالإنكليزية في النص الألماني: «the use of idiosyncratic norms». (المترجم)

(64) بالإنكليزية في النص الألماني: «unreflective vs. reflective thinking». (المترجم)

(65) بالإنكليزية في النص الألماني: «second-order intellectual activities». (المترجم)

لكن صور العالم ليست مقومة بالنسبة إلى مسارات التفاهم فحسب، وإنما أيضًا بالنسبة إلى التنشئة الاجتماعية للأفراد. فإن صور العالم إنما تؤدي وظيفة تشكيل هوية ما وتأمين هوية ما، من حيث إنها تزود الأفراد بمخزون نواة من المفهومات الأساسية والفرضيات الأساسية التي لا تمكن مراجعتها، من دون إلحاق أثر (affizieren) ما سواء بهوية الأفراد أم بهوية المجموعات. هذه **المعرفة الضامنة للهوية** (identitätsverbürgendes Wissen) من شأنها أن تصبح دائمًا أكثر صورية على الخط الممتد من صورة العالم المنغلقة إلى صورة العالم المنفتحة، وهي تلتصق بالبنى التي تنبجس على الدوام أكثر فأكثر من المضامين الخاضعة للمراجعة. ويتحدث غيلنار عن «بنود أساسية مرسخة»[66]، هي في التفكير الحديث تتقلص إلى حد صوري أدنى: «ثمة فرق نسقي في توزيع البنود المحصنة، وبهذا المعنى، المقدسة، كما الفرق بين منظومات التفكير الوحشية ومنظومات التفكير الحديثة، ففي منظومة تفكير تقليدية، يكون المقدس أو المصيري (The crucial) أوسع نطاقًا، ومشتتًا على نحو أكثر إهمالًا، ومنحرفًا أكثر بكثير. أما في منظومة تفكير حديثة، فهو أكثر ترتيبًا، وأكثر قربًا، ومقتصد إن صح التعبير، فهو مؤسس على بعض مبادئ معقولة، وهو لا ينزع لأنْ يكون منتشرًا في الجوانب التفصيلية من الحياة. رهائن قليلة ملقاة في يد القدر، أو متى ما نظرنا إلى الأمر من الجهة المقابلة، جزء أقل من نسيج (The fabric) الحياة والمجتمع يستفيد من المدد المتأتي من المقدس والقناعات المرسخة»[67]. ويستجمع هورتن هذا التطور تحت شعار «موقف وقائي في مقابل موقف هدام»[68]، ويتصور التابو (das Tabu)[69] في هذا السياق بوصفه مؤسسة، شأنها أن تحمي الأسس المقولية لصورة العالم، وذلك في كل مكان حيث تطرأ في شكل منتظم تجارب نشاز تهدد بطمس التمييزات الأساسية[70].

---

(66) بالإنكليزية في النص الألماني: «entrenched constitutional clauses». (المترجم)

(67) Gellner, p. 178.

[كل الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(68) بالإنكليزية في النص الألماني: «protective vs. destructive attitude». (المترجم)

(69) الحرام أو المحرم. (المترجم)

(70) Horton, «African,» p. 165.

«ربما كانت المناسبة الأكثر أهمية لردة الفعل إزاء المحرم (taboo) في الثقافات الأفريقية التقليدية هو =

حين نقوم بتحليل تداولي - صوري عميق للاستعمال الأنثروبولوجي المطلع الذي أقدم عليه كل من هورتن وغيلنار للثنائي المفهومي «منغلق في مقابل منفتح» الذي وضعه بوبر، فإننا نصطدم بمنظور انطلاقًا منه يمكن في الوقت ذاته أن يصبح ارتياب فينش من أقنمة (Hypostasierung) العقلانية العلمية مفهومًا من جهة، وقابلًا للفصل عن الاستنتاجات المتعجلة، من جهة أخرى. إن العقلانية العلمية إنما تنتمي إلى سياق عقلانية عرفانية - أداتية، هي بالتأكيد يمكن أن تدعي صلاحية تتخطى سياق الثقافات الجزئية. ومع ذلك فبعد أن ناقشنا حجج فينش ودحضناها، إنما بقي مقطعٌ من عاطفيته (Pathos) لم نكن عادلين معه: «إن هدفي[71] ليس أن أنخرط في الوعظ الأخلاقي، بل أن أشير إلى أن مفهوم '**التعلم من**' الذي تقتضيه دراسة الثقافات الأخرى هو مرتبط أشد الارتباط بمفهوم **الحكمة**»[72]. ألا نستطيع، نحن الذين ننتمي إلى المجتمعات الحديثة، أن نتعلم شيئًا ما من فهم أشكال الحياة البديلة، وخاصة منها قبل الحديثة؟ ألا يجب علينا - ما وراء أي مسحة رومنطيقية (Romantisierung) قد نضفيها على مراحل التطور التي تم تجاوزها، وما وراء جاذبية الغريب (exotisch) التي تمارسها المضامين الثقافية الأجنبية - أن نتذكر الخسارة التي تطلبها الطريق الخاص نحو الحداثة؟ كذلك، فإن هورتن لا يعتبر أبدًا هذا السؤال سؤالًا بلا معنى: «بصفتي[73] عالمًا، فإنه ربما مما لا مندوحة عنه أنني في بعض النقاط لا بد من أن أعطي الانطباع بأن التفكير الأفريقي التقليدي هو شيء

= اقتراف نكاح المحارم. إن نكاح المحارم هو أحد التحديات الأكثر فداحة لمنظومة المقولات السائدة: ذلك أن من يقترفه يعامِل أمًّا أو بنتًا أو أختًا مثل زوجة. ثمة مناسبة أخرى مشتركة لردة الفعل إزاء المحرم هو ولادة التوائم. ها هنا، مقولة التمييز التي تدخل في الحسبان هي تلك التي تضاد بين الكائنات الإنسانية والحيوانات، إذ تؤخذ الولادات المتعددة بوصفها خاصية مميزة للحيوانات بما هي مقابلة للبشر. ومع ذلك ثمة موضوع آخر محرم جدًّا بشكل عام هو الجسم الإنساني الذي يحتل - إذا جاز التعبير - أرضًا تصنيفية خالية من البشر بين الأحياء وغير الأحياء. كذلك تكون محرمة بشكل واسع الفضلات الإنسانية، مثل البراز ودم الحيض، والتي تحتل أرضًا خالية من البشر بين الأحياء وغير الأحياء. ردات الفعل إزاء المحرم تحدث غالبًا في ظروف تكون غريبة أو جديدة بشكل جذري؛ ذلك أن هذه أيضًا (وغالبًا بطبيعتها) تفشل في التلاؤم مع منظومة المقولات السائدة».

(71) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(72) Winch, «Understanding,» p. 106.

(73) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

فقير ويعاني من المعوقات، وذلك متى ما قورن بالتفكير[74] الذي في العلوم. ومع ذلك، بصفتي إنسانًا، أنا هنا أعيش اختيارًا في أفريقيا لا تزال تقليدية جدًّا بدلًا من أن أعيش في فرع الثقافة الغربية الموجّه توجيهًا علميًّا الذي تربيت عليه. لماذا؟ ربما توجد أسباب شاذة، فاسدة وغير مصرح بها، بيد أنه ثمة سبب واحد هو اكتشاف **شيء تم فقدانه** في بلدي الأصلي (at home). نوعية شعرية جدًّا من الحياة اليومية ومن التفكير، ومتعة حية باللحظة الراهنة، وهما شيئان تم إقصاؤهما خارج الحياة الغربية المعقدة بسبب البحث عن نقاء الحافز والإيمان بالتقدم»[75].

ضمن عبارة «البحث عن نقاء الحافز» لا يزال يرن مرة أخرى التفاضل المعقود بين تصورات العالم وجوانب الصلاحية الذي صدر منه الفهم الحديث للعالم. ومن حيث إن هورتن يضيف إلى ملاحظته هذه الجملة: «كم هما ضروريان لرقي العلم، ولكن كم هما كارثيان حين ينموان في شكل متوحش خارج حدودهما!»، فقد منح الموقف الداعي إلى الكونية **نبرةً تؤكد النقد الذاتي**. ليست العقلانية العلمية بما هي كذلك، وإنما أقنمتها (Hypostasierung)، هي التي يبدو أنها تنتمي إلى السمات الغريبة للثقافة الغربية وتُحيل على أنموذج (Muster) من العقلنة الثقافية والاجتماعية يساعد على بسط هيمنة أُحادية الجانب للعقلانية العرفانية - الأداتية، ليس في التعامل مع الطبيعة الخارجية فحسب، بل في فهم العالم وفي الممارسة التواصلية اليومية بأكملها.

إن سير الحجاج إنما يمكن على الأرجح أن يُلخص بذلك في أن حجج فينش هي أضعف من أن تثبت النظرية القاضية بأنه في كل صورة للعالم متمفصلة في شكل لغوي وفي كل شكل ثقافي من الحياة إنما يثوي مفهومٌ من العقلانية غير قابل للمقارنة مع غيره. لكن استراتيجية حجاجه هي قوية كفاية كي ترفع ادعاء الكونية، المبرر من حيث الأساس لمصلحة تلك العقلانية التي ترتقي إلى التعبير عن نفسها في الفهم الحديث للعالم، ضد تأويل ذاتي للحداثة غير نقدي ومركز على معرفة الطبيعة الخارجية وتهيئتها.

---

(74) خطأ مطبعي في النص الألماني، إذ بدلًا من كتابة «thought» نقرأ «tought». (المترجم)

(75) Horton, «African,» p. 170.

(4) نزع المركزية عن صور العالم (بياجيه).
إقحام مؤقت لمفهوم عالم الحياة

إن الجدال الذي جرى في إنكلترا في شأن العقلانية يوعز بالاستنتاج أن الفهم الحديث للعالم يتأسس على بنى كلية للعقلانية، ولكن المجتمعات الحديثة في الغرب إنما تشجع على فهمٍ للعقلانية مشوه وملتصق بالجوانب العرفانية-الأداتية ومن ثم على فهم جزئيٍّ فحسب. وأريد في الخاتمة أن أشير إلى بعض الاستتباعات الناجمة عن تصور هكذا.

إذا كانت عقلانية صور العالم يمكن الحكم عليها في بُعد الانغلاق/الانفتاح، المعين تعيينًا تداوليًّا - صوريًّا، فإننا نضع في الحسبان التغيرات النسقية للبنى المؤلفة لصور العالم التي لا يمكن تفسيرها في شكل نفساني، اقتصادي أو سوسيولوجي فحسب، وبالتالي بمساعدة عوامل خارجية، بل يمكن إرجاعها أيضًا إلى نمو للمعرفة قابل لإعادة البناء من الداخل. بلا ريب ينبغي على سيرورات التعلم أن تُفسر بدورها بمساعدة آليات إمبيريقية، ولكنها في الوقت ذاته هي متصورة بوصفها حلًّا لمشكل ما، على نحو أنها متاحة أمام تقويم نسقي بالاعتماد على **الشروط الباطنية للصلاحية**. إن الموقف المدافع عن الكونية يجبرنا على الافتراض التطوري (evolutionstheoretisch)، في الأقل في البداية، بأن عقلنة صور العالم إنما تتم عبر مسارات التعلم. هذا لا يعني بأي وجه أن تطورات صور العالم ينبغي عليها أن تتم في شكل متصل، خطي أو ضروري بإطلاق، في معنى سببية مثالية. كذلك، فإن مسائل **ديناميكا** التطور لم يتم الإخلال بها بواسطة هذا الافتراض. وإذا ما أراد المرء أن يتصور الانتقالات التاريخية ما بين مختلف منظومات التأويل المتهيكلة، بوصفها مسارات تعلم، فإن عليه أن يستجيب للطلب القاضي بإجراء تحليل صوري لروابط المعنى يسمح بإعادة بناء التتالي الإمبيريقي لصور العالم، باعتباره سلسلة من خطوات التعلم، قابلة للإنجاز في شكل متبصر انطلاقًا من منظورات المشاركين وقابلة للمراجعة في شكل تذاوتي.

يرفع ماكنتاير ضد فينش الاعتراض على أن هذه **التطورات العرفانية** ينبغي **تأويلها** بوصفها قفزات منفصلة في الشكل: «أُحيل على تلك النقلات من منظومة من المعتقدات إلى أخرى، والتي تتميز ضرورةً بإثارة أسئلة من النوع الذي

يرفضه فينش. وفي اسكتلندا القرن السابع عشر، على سبيل المثال، لم يكن يمكن إلا أن يُطرح السؤال «ولكن هل يوجد ساحرات؟»[76]. وإذ ما سأل فينش انطلاقًا من أي نمط من الحياة الاجتماعية، وفي ظل أي منظومة من الاعتقاد تم طرح هذا السؤال؟ فإن الجواب الوحيد هو أنه كان سؤالًا مطروحًا من طرف أناسٍ كانوا يواجهون منظومات بديلة وكانوا قادرين على أن يستخلصوا مما كان يواجههم مقاييس مستقلة للحكم. وعديد الأفارقة هم اليوم في الوضعية ذاتها»[77]. إن الوجه الآخر لهذا الاعتراض هو بلا ريب عبء الإثبات الذي يضعه ماكنتاير على عاتق الموقف المدافع عن الكونية. ثم إن على المرء أن يسلم بأن العالِم الذي ينتمي إلى مجتمع حديث، لا يمكنه أن يفهم بجدية إيمان قبيلة الزندا بالسحر أو أيضًا عملية صلب المسيح، قبل أن يكون قد أعاد (في ملامحها الكبرى) بناء سيرورات التعلم تلك التي مكنت من الانتقال من الأسطورة إلى دين عالمي، أو الانتقال من صورة دينية - ميتافيزيقية للعالم إلى الفهم الحديث للعالم[78].

أريد في الفصل الثاني، وبالاعتماد على سوسيولوجيا الدين الفيبرية، بناء تصور (begreifen) عن تطور صور العالم الدينية، وذلك من الزاوية النظرية للاشتغال الصوري على تصورات العالم، نعني من حيث هو سيرورة تعلم. في أثناء ذلك، سوف أستخدم ضمنًا أو في شكل صامت تصورًا للتعلم كان بياجيه قد طوره عن مراحل نمو (Ontogenese) بنى الوعي. يميز بياجيه كما هو معروف بين درجات من التطور العرفاني هي غير موسومة عبر مضامين جديدة، بل عبر مستويات من القدرة على التعلم موصوفة في شكل بنيوي. بشيء مشابه ربما يمكن أن يتعلق الأمر في حالة انبجاس البنى الجديدة لصور العالم. إن القطائع بين طرائق التفكير الأسطورية والميتافيزيقية - الدينية والحديثة إنما يتم تخصيصها عبر التغيرات التي تحدث في منظومة المفاهيم الأساسية. وإن التأويلات الخاصة بدرجة تم تجاوزها، ومهما كان مظهرها من حيث المضمون، إنما شأنها أن تفقد من قيمتها

---

(76) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(77) MacIntyre, *Against*, p. 228.

(78) تحت هذا الافتراض سوف يكون علينا أن نفهم الإيمان بالسحر الذي انتشر في أوروبا مطلع الأزمنة الحديثة بمثابة ارتداد إدراكي. يقارن في هذا الصدد: R. Döbert, «The Role of Stage-models Within a Theory of Social Evolution, Illustrated by the European Witchcraze,» in: R. Harré and U. J. Jensen (eds.), *Studies in the Concept of Evolution* (Brighton: 1981).

مقوليًا عند الانتقال إلى درجات لاحقة. ليس هذه العلة أو تلك لم تعد مقنعة، بل نوع العلل هو الذي لم يعد مقنعًا. إن فقدان طاقات التفسير والتبرير الخاصة بتقاليد بكاملها لقيمتها أمر قد حدث في الحضارات الكبرى عند الانفصال عن أشكال التفكير الأسطورية - السردية، وفي العصر الحديث، عند الانفصال عن أشكال التفكير الدينية أو الكوسمولوجية أو الميتافيزيقية. هذه **الدفعات من فقدان القيمة** إنما تبدو مرتبطة بالانتقالات إلى مستويات جديدة من التعلم، بطريقة كهذه تتغير شروط التعلم، سواء من حيث بُعد التفكير المُمَوضِع أو من حيث بُعد التبصر الخلقي - العملي والقدرة الجمالية - العملية على التعبير.

إن نظرية بياجيه ليست مفيدة فقط بالنسبة إلى التمييز بين تعلم البنى وتعلم المضامين، بل أيضًا بالنسبة إلى البناء المفهومي (Konzeptualisierung) لتطورٍ ينسحب في الوقت ذاته على صور العالم في جملتها[79]، وذلك يعني على أبعاد مختلفة من فهم العالم. يتعلق التطور العرفاني في المعنى الدقيق ببنى الفكر والفعل، التي يكتسبها المراهق في شكل بناء (konstruktiv) في نطاق المناظرة النشطة مع الواقع الخارجي، مع المُجريات (Vorgänge) الحاصلة في العالم الموضوعي[80]. لكن بياجيه إنما يقتفي أثر هذا التطور العرفاني في ترابط مع «تكوين العالم (das Universum) الخارجي والداخلي»، فينجم عن ذلك «شيئًا فشيئًا رسمٌ للحدود عبر بناء عالم الموضوعات والعالم الداخلي للذات»[81]. وإن تصورات العالم الخارجي والعالم الداخلي إنما يكتسبها المراهق اكتسابًا على وتيرة أصلية واحدة (gleichursprünglich) في صلب التعامل العملي سواء مع الموضوعات أو مع ذات نفسه. بذلك، فإن بياجيه يميز التعاملَ مع الموضوعات الفيزيائية عن التعامل مع الموضوعات الاجتماعية، أي «تبادل الفعل (Wechselwirkung) بين

---

(79) «على صور العالم في جملتها» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 84). (المترجم)

(80) توجد لمحة عامة عن ذلك في: J. Piaget, *Abriss der genetischen Epistemologie* (Olten: 1974); كذلك: J. H. Flavell, *The Developmental Psychology of Jean Piaget* (Princeton: 1963); H. G. Furth, *Piaget and Knowledge* (Chicago: 1981); B. Kaplan, «Meditation on Genesis,» *Hum. Developm.*, vol. 10 (1967), pp. 65 ff., and N. Rotenstreich, «An Analysis of Piagets Concept of Structure,» *Phil. Phenom. Res.*, vol. 37 (1977), pp. 368 ff.

(81) J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens* (Stuttgart: 1973), vol. 3, p. 179.

الذات والموضوعات وتبادل الفعل بين الذات والذوات الأخرى»[82]. وطبقًا لذلك يتفاضل (sich differenzieren)[83] العالم الخارجي، من جهة أولى، إلى عالم الموضوعات القابلة للإدراك (wahrnehmbar) والقابلة للتسخير، ومن جهة ثانية، إلى عالم العلاقات بين الأشخاص المعدلة معياريًا. وفي حين أن الاتصال مع الطبيعة الخارجية الذي يتم عبر الفعل الأداتي، يوفر التوسط المناسب لاكتساب «منظومة المعايير الفكرية» على نحو بناء، فإن التفاعل (Interaktion) مع الأشخاص الآخرين يمهد السبيل نحو التأقلم البناء داخل «منظومة المعايير الخلقية» المعترَف بها اجتماعيًّا. إن آليات التعلم والتكيف والتلاؤم إنما تصبح عبر هذين النوعين من الفعل، فعالة على نحو مخصوص: «إذا... كانت التفاعلات بين الذات والموضوع من شأنها أن تُدخل تعديلًا (modifizieren) على هذين الاثنين، فإنه بالحري أن يكون من البدهي أن كل تفاعل بين الذوات الفردية من شأنه أن يعدل هذه الذوات الواحدة بإزاء الأخرى. كل علاقة اجتماعية هي بذلك كلية واحدة (eine Totalität) في ذاتها، تخلق خصائص جديدة بأنْ تحول الفرد في بنيته الذهنية (Geistig) تحويلًا عميقًا»[84].

هكذا، ينتج من ذلك بالنسبة إلى بياجيه تطورٌ عرفاني في المعنى الأوسع للفظ، هو غير مفهوم بوصفه بناءً لعالم خارجي فحسب، بل أيضًا بوصفه عملية بناء لمنظومة مرجعية من أجل رسم حدود هي **في الوقت ذاته تفصل** العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي عن العالم الذاتي. ويعني التطور العرفاني عمومًا **نزع المركزية** عن فهم للعالم **مطبوع بمركزية «الأنا»** (egozentrisch).

إنه بمقدار ما تكون المنظومة المرجعية الصورية للعوالم الثلاثة متفاضلة (ausdifferenziert) فحسب، يمكن أن يتشكل مفهومٌ تفكري عن العالم، ويتم الظفر بالمدخل المناسب إلى العالم عبر الوسط الذي ينشأ عن الجهود التأويلية المشتركة في معنى تفاوض تعاوني في شأن تعريفات الوضعية. إن تصور العالم

---

(82) Ibid., p. 190, and J. M. Broughton, «Genetic Metaphysics,» in: R. W. Rieber (ed.), *Body and Mind* (New York: 1980), pp. 177 ff.

(83) المعنى هو التمايز والتفاضل من الداخل. وقد نقول يتفرع وينشطر وينقسم، ولكن ليس في معنى سالب بل موجب: معنى الإثراء والتعميق من حيث البنى. (المترجم)

(84) Piaget, *Die Entwicklnug*, p. 190.

الذاتي من شأنه أن يسمح لنا ليس بأن نباين العالم الباطني الخاص فحسب، بل العوالم الذاتية للآخرين أيضًا، عن العالم الخارجي. يستطيع «الأنا» (Ego) أن يتفكر في الكيفية التي بها تمْثُل لنا وقائع معينة (ما يعتبره حالة أشياء (Sachverhalt) موجودة في العالم الموضوعي)، أو انتظارات معيارية معينة (ما يعتبره استقرارًا مشروعًا للعالم الاجتماعي) وتقدم نفسها من منظور طرف آخر (der Andere)، نعني بوصفها مكونًا لعالمه الذاتي، بعد ذلك يستطيع أن يتفكر في كون الغير (Alter). من جهته هو يتفكر في الكيفية التي بها يمثل لنا ما يعتبره حالة أشياء موجودة ومعايير ذات صلاحية، ويقدم نفسه من منظور «الأنا»، نعني بوصفه مكونًا للعالم الذاتي للأنا. عندئذ، يمكن العوالم الذاتية للمشاركين أن تصلح بمثابة مرآة فيها في كثير من الأحيان ينعكس الموضوعي والمعياري والذاتي الخاص بالآخر. لكن المفهومات الصورية للعالم إنما وظيفتها هي أن تمنع من أن تذوب مكونات الوحدة المشتركة في الذاتيات المنعكسة مرآويًّا (gespiegelt) الواحدة في الأخرى، وتمكن من أن نأخذ سوية بمنظور طرف ثالث أو طرف غير مشارك.

كل عملية (Akt) تفاهم إنما يمكن أن تُتصور بوصفها جزءًا من سيرورة تأويل تعاونية، تهدف إلى بناء تعريفات للوضعية، تكون معترَفًا بها (anerkannt)[85] في شكل تذاوتي. بذلك تُستخدَم مفهومات العوالم الثلاثة بوصفها منظومة إحداثيات مفترضة على نحو مشترك، ضمنها يمكن أن يتم ترتيب سياقات الوضعية على نحو بحيث يتم البلوغ إلى الاتفاق على ما يحق للمشاركين أن يعالجوه في كل مرة، بوصفه واقعة أو بوصفه معيارًا ساري المفعول أو بوصفه تجربة ذاتية في الحياة.

في هذا الموضع، أستطيع أن أُدخل **مفهوم عالم الحياة** أول الأمر باعتباره متضايفًا مع مسارات التفاهم. إن الذوات الفاعلة على نحو تواصلي إنما تتفاهم دائمًا في أفق عالم حياة ما، وإن عالم الحياة الذي هو من شأنهم ينبني على خلفية قناعات منتشرة بهذا القدر أو ذاك، وغير إشكالية على الدوام. وهذه الخلفية التي يؤلفها عالم الحياة تُستخدم بوصفها مصدرًا لبناء تعريفات للوضعية تكون مفترضة سلفًا من جهة المشاركين على نحو غير إشكالي. ومن خلال إنجازاتهم التأويلية يرسم المنتمون إلى جماعة تواصلية ما حدودًا تفصل عالمًا من الموضوعات (eine

(85) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 86). (المترجم)

objekte Welt) وتفصل عالمهم الاجتماعي المتقاسَم في شكل تذاوتي، عن العوالم الذاتية للأفراد والمجموعات (الأخرى). وإن شأن تصورات العالم وادعاءات الصلاحية المقابلة لها أن تشكل الإطار الصوري الذي بواسطته يعمد الفاعلون في شكل تواصلي إلى تنظيم سياقات الوضعية، الإشكالية في كل مرة، نعني التي تحتاج إلى توافق، وذلك في نطاق عالم الحياة الخاص بهم، المفترَض سلفًا على نحو غير إشكالي[86].

إن عالم الحياة إنما يحفظ العمل التأويلي الذي قامت به الأجيال السابقة، إنه الثِّقْل الموازِن (Gegengewicht) المحافظ ضد مخاطر الشقاق الذي ينشأ مع كل عملية تفاهم راهنة، ذلك أن الفاعلين في شكل تواصلي لا يستطيعون بلوغ عقد تفاهم ما إلا عبر اتخاذ مواقف «نعم/ لا» بإزاء ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. **والعلاقة بين هذه الأثقال تتغير مع إزاحة صور العالم عن المركز.** وكلما كانت صورة العالم التي توفر المخزون الثقافي للمعرفة، منزاحة عن مركزها، كانت الحاجة إلى التفاهم غير مغطاة **مقدمًا** عبر عالم حياة مؤول بقوة نقدية، وكلما كان ينبغي أن تُشبَع هذه الحاجة عبر الإنجازات التأويلية للمشاركين أنفسهم، نعني بواسطة اتفاق فيه مخاطرة، من أجل أنه محفز في شكل عقلاني، كان يحق لنا أكثر فأكثر أن ننتظر توجيهات عقلانية للفعل. لهذا السبب، فإنه يمكن عقلنة عالم الحياة أن تُخصص في بُعد «التوافق الذي يُعزى (zugeschrieben) معياريًّا» في مقابل «التفاهم المتحقق تواصليًّا». وكلما اتخذت التقاليد الثقافية قرارًا مسبقًا في شأن ادعاءات الصلاحية، متى ومن أجل ماذا ومن طرف من وضد من، ينبغي أن تكون مقبولة، كان المشاركون أقل توفرًا على إمكان أن يوضحوا العلل المحتملة (potentiell) التي عليها ترتكز مواقف «نعم/ لا» التي تصدر عنهم وأن يختبروها.

---

(86) «ومن خلال إنجازاتهم التأويلية يرسم المنتمون إلى جماعة تواصلية ما حدودًا تفصل عالمًا من الموضوعات وتفصل عالمهم الاجتماعي المتقاسَم بشكل تذاوتي عن العوالم الذاتية للأفراد والمجموعات (الأخرى). وإن شأن تصورات العالم وادعاءات الصلاحية المقابلة لها أن تشكل الإطار الصوري الذي بواسطته يعمد الفاعلون بشكل تواصلي إلى تنظيم سياقات الوضعية، الإشكالية في كل مرة، نعني التي تحتاج إلى توافق، وذلك في نطاق عالم الحياة الخاص بهم، المفترَض سلفًا على نحو غير إشكالي»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 86). (المترجم)

إذا نحن حكمنا على المنظومات الثقافية للتأويل من زاوية النظر هذه، تبين لنا لماذا تمثل الصور الأسطورية للعالم حالة قصوى (Grenzfall)[87] مفيدة ومنورة، فبمقدار ما يُتأول عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية ما عبر صورة أسطورية للعالم، يتم انتزاع مهمة التأويل من الفرد المنتمي إليها، كما تُنتزع منه نعمةُ الوصول بنفسه إلى اتفاق قابل للنقد. ومن جهة ما تبقى صورة العالم في معنى بياجيه مشوبة بمركزية اجتماعية[88]، فهي لا تسمح بعقد تمييز بين عالم حالات الأشياء الموجودة وعالم المعايير سارية المفعول وعالم التجارب الذاتية للحياة التي يمكن التعبير عنها. وإذا بالصورة اللغوية للعالم تتشيأ بوصفها نظامًا للعالم ولا يمكن النفاذ إليها من حيث هي منظومة تأويلية قابلة للنقد. وفي داخل منظومةِ توجيهٍ كهذه لا تستطيع الأفعال أبدًا أن تبلغ تلك المنطقة النقدية، حيث يتوقف اتفاقٌ متحقق في شكل تواصلي على اتخاذ مواقف «نعم/ لا» مستقلة من ادعاءات صلاحية قابلة للنقد.

على هذه الرقاقة (auf dieser Folie)[89] تصبح بينة أي خصائص صورية ينبغي على التقاليد الثقافية أن تكشف، إذا كان يجب، في عالم حياة مؤول على شاكلتها، أن تكون توجيهاتٌ عقلانية للفعل ممكنة، إذا كان يجب عليها أن تتكثف في سيرة حياة عقلانية:

أ) ينبغي على التراث الثقافي أن يوفر المفهومات الصورية بالنسبة إلى العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وينبغي عليه أن يسمح بادعاءات صلاحية متمايزة (حقيقة قضوية، سداد معياري، صدقية ذاتية) وأن يحث على إقامة تمايز مقابل في المواقف الأساسية (المُموضعة، المطابِقة للمعايير والإفصاحية). وعندئذ يمكن أن تكون التعابير الرمزية منتَجة على مستوى صوري حيث تكون مقرونة بالعلل على نحو نسقي وتكون متاحة أمام تقويم موضوعي.

ب) ينبغي على التراث الثقافي أن يسمح بعلاقة متفكرة مع نفسه، ينبغي أن

(87) حالة حدية. (المترجم)

(88) Piaget, *Die Entwicklung*, p. 229.

(89) القصد هو رقاقة شفافة تجعل ما وراءها بينًا وواضحًا للعين. (المترجم)

يخلع عنه دغمائيته على نحو يجوز أن توضع التأويلات المغذاة بالتقاليد موضع سؤال يطاول أسسها وأن تكون خاضعة لمراجعة نقدية. عندئذ يمكن أن يُشتغَل على الروابط الداخلية للمعنى اشتغالًا نسقيًا ويمكن أن يُبحث في التأولات البديلة بحثًا منهجيًا، فتنشأ نشاطات عرفانيةٌ من الدرجة الثانية: مسارات تعلم تحركها فرضيات ومصفاة في شكل حجاجي في ميادين التفكير الموضوعي والتبصر الخلقي - العملي والإدراك الجمالي.

ج) ينبغي على التراث الثقافي، في مكوناته العرفانية والتقويمية، أن يقبل الاقتران في شكل ارتجاعي مع حجاجات مختصة، إلى حد بحيث تمكن مأسسة مسارات التعلم الخاصة به مأسسة اجتماعية. بهذه الطريقة يمكن أن تنشأ المنظومات الثقافية الفرعية للعلم والأخلاق والقانون، للموسيقى والفن والأدب، التي في نطاقها تتشكل التقاليد المؤيدة بالحجج والملينة بالنقد الدائم، ولكن المحمية باحتراف.

د) أخيرًا، ينبغي على التراث الثقافي أن يؤول عالم الحياة على نحو بحيث يمكن الفعل الموجه نحو النجاح أن يتحرر من الأوامر المتأتية من تفاهم ينبغي تجديده على الدوام في شكل تواصلي، وأن ينفصل في الأقل في شكل جزئي عن الفعل الموجه نحو التفاهم. بذلك يصبح من الممكن أن تقع مأسسة اجتماعية للفعل العقلاني الهادف (zweckrational) من أجل غايات معممة، على سبيل المثال تكوين منظومة صغرى محكومة بالمال والسلطة في خدمة اقتصاد عقلاني وإدارة عقلانية. وقد نظر ماكس فيبر، كما سنرى، إلى تكوين المنظومة الفرعية المشار إليها تحت (ج) و(د) بوصفه تمايزًا (Ausdifferenzierung) لدوائر القيمة، تمثل بالنسبة إليه نواة العقلنة الثقافية والاجتماعية للحداثة.

حين نستخدم بهذه الطريقة مفهومَ بياجيه عن نزع المركزية بوصفه خيطًا هاديًا، من أجل تفسير الرابطة الداخلية بين بنى صورة ما للعالم، ومفهوم عالم الحياة بوصفه سياقَ مساراتِ التفاهم، وإمكاناتِ السيرة العقلانية في الحياة، نحن نصطدم مرة أخرى بمفهوم العقلانية التواصلية، فهذا المفهوم يقرن الفهم اللامركزي للعالم بإمكان اعتماد الخطاب (die diskursive Einlösung) في الإيفاء بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. وكان فيلمر قد خصص هذا المفهوم على

أثر المساجلة الأنثروبولوجية على النحو الآتي: «إن[90] 'العقلانية القائمة على الخطاب' (discursive rationality) ليست تصورًا 'علائقيًّا' للعقلانية في معنى المفاهيم (notions) 'الدنيا' عن العقلانية التي طالب بها وينش وماكنتاير ولوكس وآخرون. إن هذا النوع من المفاهيم الدنيا عن العقلانية هو مجرد مشتقات من قانون عدم التناقض ويمكن التعبير عنه في شكل مسلمة الاتساق. والآن، فإن 'العقلانية القائمة على الخطاب' لا تعني منوالًا (standard) خاصًّا عن العقلانية فحسب، سوف يكون 'طفيليًّا' على المنوال الأدنى للعقلانية، كما هي الحال، على سبيل المثال، مع المناويل الخاصة للعقلانية المعمول بها في السحر البدائي أو في منظومات الاقتصاد الحديث، بل 'العقلانية الخِطابية' إنما تعني على الأرجح (أ) تصورًا **إجرائيًّا** للعقلانية، نعني طريقة مخصوصة في التغلب على مظاهر عدم الاتساق والتناقضات والخلاف، و(ب) منوالًا صوريًّا عن العقلانية يعمل على 'مستوى بعدي' (metaniveau) إزاء كل المناويل 'الجوهرية' (substantive) للعقلانية التي هي 'طفيلية' على منوال أدنى للعقلانية في معنى لوكس»[91]. اعتبر فيلمر مفهومًا كهذا عن العقلانية معقدًا كفاية بحيث يأخذ بالتحفظ المبرر الذي صدر عن وينش بوصفه مقامًا للتساؤل: سواء ريبته من التأويل العرفاني - الأداتي الأُحادي الذي تملكه العقلانية الحديثة عن نفسها، أو أيضًا حافزه (Motiv) نحو ضرورة التعلم من الثقافات الأخرى من أجل التفطن إلى هذا الطابع الأُحادي للفهم الحديث للنفس.

حين يأخذ المرء مفهوم مركزية «الأنا» كما مفهوم اللامركزية على هذا القدر من الاتساع، ويقبل بأن مركزية «الأنا» تتجدد في كل طور، فإن شبح خطأ نسقي يخيم على مسارات التعلم[92]، إذ يمكن أنه حتى مع الفهم غير المركزي للعالم

---

(90) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(91) Wellmer, *On Rationality*, vol. 4, pp. 12 ff.

يقارن أيضًا: K. O. Apel, «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics,» in: J. Bärmark (ed.), *Perspectives on Metascience* (Göteborg: 1980), pp. 39 ff.

(92) في ما يتعلق بتنشؤ الفرد [تخلُّق] (Ontogenese) كان ديفيد إيلكند (D. Elkind) قد قدم وصفًا مثيرًا عن الأشكال المخصوصة لأطوار مركزية «الأنا»: D. Elkind, «Egozentrismus in der Adoleszenz,» in: R. Döbert, Jürgen Habermas and Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977), pp. 170 ff.

يقارن الملخص ص 177 وما بعدها: «في عمر الطفولة الأولى تعبّر مركزية «الأنا» عن نفسها من =

ينشأ وهمٌ مخصوص - ألا وهو تخيل أن تمايز عالم موضوعي ما إنما يعني إقصاء العالم الاجتماعي والعالم الذاتي من حقل الفهم المحفز عقلانيًا عمومًا.

هذا الوهم الخاص بالتفكير **المشيئ** (verdinglichend) سوف ننشغل به لاحقًا. بلا ريب، ثمة خطأ تكميلي للحداثة هو **الطوباوية** (Utopismus) التي ترى أننا نستطيع انطلاقًا من مفهوم الفهم غير المركزي للعالم والعقلانية الإجرائية، أن نظفر «في الوقت ذاته بالمثل الأعلى لشكل من الحياة صار عقلانيًا تمامًا»[93]. أجل إن أشكال الحياة لا تتكون من صور العالم التي نستطيع أن نصنفها من وجهات نظر بنيوية بوصفها لامركزية بهذا المقدار أو ذاك فحسب، وليس من مؤسسات تقع في خانة العدالة كذلك. إن وينش يؤكد عن حق، أن أشكال الحياة إنما تمثل «ألعابًا لغوية» (Sprachspiele) ملموسة، وتشكيلات تاريخية عن ممارسات معتادة، وانتماءات إلى مجموعات، ونماذج تأويل ثقافية، وأشكال تنشئة اجتماعية وكفاءات ومواقف ... إلخ. إنه من الخُلف أن نريد الحكم على خليط كهذا من الأعراض المتزامنة باعتبارها كلًّا واحدًا، **كلية شكل من الحياة**، وفقًا لجوانب مفردة من العقلانية. وإذا كنا لا نريد عمومًا أن نتخلى عن المناويل التي بموجبها يمكن تقويم شكل من الحياة بوصفه بهذا المقدار أو ذاك فاشلًا أو مشوهًا أو غير محظوظ أو مغتربًا، فإن ما يمنح ذاته في غالب الأحيان صفة حالة أنموذجية، هو أنموذج المرض والصحة. إن أشكال الحياة وتواريخ الحياة إنما نحكم عليها في سرنا بحسب مقاسات (Maßstäben) الحالة السوية التي لا تسمح **بالاقتراب من القيم القصوى المثالية**.

= طريق التمثل القاضي بأن الموضوعات هي متطابقة مع إدراكها، وهذا الشكل من مركزية 'الأنا' يتم تجاوزه عبر تطوير وظيفة الرمز، ففي فترة ما قبل الدراسة تبرز مركزية 'الأنا' في شكل القبول بأن الرموز تحتوي على المعلومات ذاتها التي في الموضوعات الممثلة إياها. أما مع انبثاق عمليات ملموسة، فإن الطفل يستطيع أن يفرق بين الرمز والموضوع المشار إليه، ومن ثم أن يتجاوز هذا الشكل من مركزية 'الأنا'. وإن مركزية 'الأنا' في فترة ما قبل المراهقة تتميز عبر الافتراض بأن التمثلات الفكرية الخاصة تُقابل شكلًا أعلى من الواقع المدرك. ومع إقحام التفكير العملياتي الصوري والقدرة على وضع فرضيات مضادة للوقائع، يضمحل هذا النوع من مركزية 'الأنا'، ذلك بأن الشاب يستطيع الآن أن يعرف تحكمية التمثلات الفكرية التي له. وأخيرًا، ففي الفترة المبكرة من المراهقة، تبرز مركزية 'الأنا' بوصفها التمثل القاضي بأن أفكار الآخرين تتمركز بشكل كامل حول ذاته الخاصة. وهذه النوعية من مركزية 'الأنا' يتم تجاوزها عبر تجربة الهوة الفاصلة بين ردات الفعل الاستباقية من طرف الشاب وما يحدث على أرض الواقع».

(93) A. Wellmer, «Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie,» Unpublished Manuscript (1979), p. 32.

على الأرجح قد يجب علينا بدلًا من ذلك أن نتكلم على **معادلة بين لحظات تحتاج إلى استكمال**، على تفاعل (Zusammenspiel) متوازن للعنصر العرفاني مع العنصر الخلقي والعنصر الجمالي-و-الإفصاحي.

بيد أن محاولة التنبيه على نظير لما كان مقصودًا مرة بفكرة الحياة الحسنة، لا ينبغي أن تدفعنا إلى أن **نستنبط** فكرة ما عن الحياة الحسنة من المفهوم الإجرائي للعقلانية الذي خلفه لنا الفهم اللامركزي للعالم الخاص بالحداثة: «لهذا السبب نحن لا نستطيع أن نشير إلا إلى بعض **الشروط** الصورية لحياة عقلانية - من قبيل الوعي الخلقي الكوني، القانون الكوني، هوية جمعية أصبحت متفكرة ...إلخ، ولكن بمقدار ما يتعلق الأمر بإمكان حياة عقلانية بالمعنى الجوهري، وبإمكان هوية عقلانية، فإنه ليس ثمة أي قيمة قصوى مثالية قابلة للوصف في مصطلح البنى الصورية، بل على الأرجح لا يوجد سوى نجاح أو إخفاق المجهود الساعي نحو شكل من الحياة، حيث تصبح هويةٌ بلا إكراه للأفراد بصحبة تبادلية بلا إكراه بين الأفراد، واقعًا قابلًا للتجريب»(94). وبالكلام على «حياة عقلانية بالمعنى الجوهري» لا يريد فيلمر بالطبع أن يقترح علينا اللجوء إلى الجهاز المفهومي لصور العالم التي تكون عقلانية في شكل جوهري. ولكن إذا كان ينبغي على المرء أن يتخلى عن ذلك، فإنه لا يبقى سوى نقد التشوهات التي أُلحقت بأشكال الحياة في المجتمعات التي تم تحديثها تحديثًا رأسماليًّا، وهي تشوهات وقعت بطريقة مضاعفة: عبر الحط من قيمة جوهر التقاليد الخاصة بها وعبر الخضوع لأوامر عقلانيةٍ أُحادية، محصورة في العنصر العرفاني - الأداتي(95).

إن نقدًا كهذا إنما يمكن بلا ريب أن يتأسس على المفهوم الإجرائي للعقلانية التواصلية إذا ما أمكنت الإبانة عن أن نزع المركزية عن فهم العالم وعقلنة عالم الحياة هما شرطان ضروريان بالنسبة إلى مجتمع متحرر. وليس طوباويًّا إلا خلط بنية تحتية تواصلية عالية التطوير لأشكال **ممكنة** من الحياة، بالتمفصل التاريخي لشكل **ناجح** من الحياة.

---

(94) Ibid., p. 53.

(95) يقارن: Jürgen Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and W. Thompson (eds.), *Habermas*: *Critical Debates* (Cambridge: 1982).

-3-

في العلاقات مع العالم وفي مختلف جوانب عقلانية الفعل ضمن أربعة من المفاهيم السوسيولوجية عن الفعل

يحتاج مفهوم العقلانية التواصلية الذي نتج من التحليل المؤقت لاستخدام عبارة «عقلاني»، كما من السجالات الأنثروبولوجية في شأن مكانة الفهم الحديث للعالم، إلى تفسير أكثر دقة. هذه المهمة سوف أتابعها بطريقة غير مباشرة، أعني من طريق إيضاح تداولي - صوري لمفهوم الفعل التواصلي، وهذا أيضًا في حدود مرور نسقي عبر مواقف نظرية تاريخية فحسب. في بادئ الأمر يمكننا أن نسجل أن مفهوم العقلانية التواصلية ينبغي أن يُحلل ونحن نتخذ من التفاهم اللغوي خيطًا هاديًا لنا. وإن مفهوم التفاهم إنما يُحيل على توافق محفز عقلانيًّا حاصل بين المشاركين، ينقاس بناءً على ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. وإن ادعاءات الصلاحية (من حقيقة قضوية وسداد معياري وصدقية ذاتية) إنما تخصص مقولات مختلفة من معرفة تجسدت رمزًا في تعبيرات ما. وهذه التعبيرات يمكن أن تُحلل على نحو أقرب منهلًا، وذلك من جهة أولى من جانب الكيفية التي بها يمكن أن تؤسس تعبيرات كهذه، ومن جهة أخرى من جانب الكيفية التي بها يتصل الفاعلون (Aktoren) من خلالها بشيء ما في عالم ما. وإن مفهوم العقلانية التواصلية إنما يُحيل من ناحية على الأشكال المختلفة من الإيفاء الخِطابي (diskursiv) بادعاءات الصلاحية - ولهذا يتحدث فيلمر أيضًا عن عقلانية «خِطابية»، ومن ناحية أخرى على وجوه الصلة بالعالم (Weltbezüge) التي يتخذها الفاعلون (Handelnden)

التواصليون من جهة ما يرفعون ادعاءات صلاحية لتعبيراتهم - ولهذا السبب تبين لنا نزع المركزية عن فهم العالم باعتباره البُعد الأهم في تطور صور العالم. لن أقتفي أثر مجادلات نظرية الحجاج إلى أبعد من هذا، ولكننا نصادف دروب البحث في المفهومات الصورية للعالم، حين نرجع القهقرى إلى الأطروحة التي طورناها بادئ الأمر، والتي تقضي بأن مشكل العقلانية إنما شأنه أن يطرح نفسه بالنسبة إلى كل سوسيولوجيا تنطوي على ادعاء وضع نظرية في المجتمع، طرحًا يتم في الوقت ذاته على الصعيد مابعد النظري (metatheoretisch) والصعيد المنهجي.

أريد أن أعلل الأطروحة الجزئية الأولى على نحو أبين فيه المفترضات (Voraussetzungen) «الأنطولوجية» بالمعنى الواسع **لأربعة من مفاهيم الفعل** التي أصبحت ذات أهمية بالغة بالنسبة إلى تكون نظرية العلوم الاجتماعية. وسوف أحلل مقتضيات (Implikationen) العقلانية في هذه المفاهيم بالاستناد إلى **وجوه الصلة** المفترضة في كل مرة **بين الفاعل والعالم**. وعلى العموم، فإن الرابطة بين الأفعال الاجتماعية والعلاقات «فاعل/ عالم» ليست مقررة في نظريات الفعل السوسيولوجية على نحو بيِّن صريح، ومن يمثل استثناء هو إيان تشارلز يارفي (I. C. Jarvie) الذي قام باستعمال مهم لنظرية بوبر عن العوالم الثلاثة[1]، وحتى أعمق مفاهيم العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي التي أقحَمْتُها في شكل مؤقت. سوف أخوض أول الأمر في نظرية بوبر عن العوالم الثلاثة (1). ثم بعد ذلك سوف أحلل مفاهيم الفعل الغائي والفعل المعدل في شكل معياري والفعل الدرامي (dramaturgisch) من حيث (in Begriffen von) وجوه الصلة بين الفاعل-و-العالم (2). هذا النحو من إعادة البناء سوف يمكن عندئذ من الإقحام المؤقت لمفهوم الفعل التواصلي (3).

(1) نظريةُ بوبر عن العوالم الثلاثة وتطبيقها على نظرية الفعل (إيان تشارلز يارفي)

في محاضرته التي ألقاها في عام 1967 عن «نظرية المعرفة من دون ذات عارفة»، قام بوبر باقتراح مفاجئ: «... يمكن المرء أن يميز بين العوالم أو الأكوان

(1) I. C. Jarvie, *Die Logik der Gesellschaft* (München: 1974), pp. 227 ff.

الثلاثة الآتية: أولًا، عالم الموضوعات الفيزيائية أو الحالات الفيزيائية؛ ثانيًا، عالم حالات الوعي أو الحالات الروحية أو ربما الاستعدادات السلوكية نحو الفعل؛ ثالثًا عالم **مضامين الفكر الموضوعية**، وعلى الخصوص الأفكار (Gedanken) العلمية والشعرية والأعمال الفنية»[2]. وفي وقت لاحق تحدث بوبر عمومًا عن عالم «منتجات الروح الإنساني»[3]. وقد أكد أنه حتى تلكم الروابط (Beziehungen) الداخلية بين التشكيلات الرمزية التي تنتظر اكتشافها وتفسيرها من طرف الروح الإنساني إنما ينبغي أن تُنسَب (zugerechnet) إلى العالم الثالث[4]. وفي سياقنا هذا، فإن التأملات في نظرية المعرفة خصوصًا التي دعت بوبر إلى الربط مع مفهوم فريغ عن «التفكير» (Gedanken)، والأخذ بنقد هوسرل للنزعة النفسانية، والإقرار للمضمون الدلالي للمنتجات الرمزية للروح الإنساني التي هي في العادة مُمَوْضَعة (objektivier) لغويًّا، بمنزلة مستقلة عن الأفعال والحالات الذهنية، هي تأملات ليس لها كبير فائدة، تمامًا مثل الاقتراح المخصوص الذي طوره بمساعدة مفهوم العالم الثالث من أجل حل مشكل العلاقة بين الروح والجسد[5]. بيد أن المهم هو كون بوبر قد دخل في الحالتين في مناظرة مع التصور الإمبيريقي الأساسي الذي بمقتضاه تخوض الذات مواجهة مع العالم من دون توسط، وتتلقى منه انطباعاتها عبر إدراكات الحواس أو تؤثر في الأحوال القائمة فيه بواسطة الأفعال.

هذا السياق الإشكالي إنما يفسر لِمَ كان بوبر يفهم مذهبه في الروح الموضوعي بوصفه توسيعًا للتصور الإمبيريقي ولِمَ يقحم سواء الروح الموضوعي أم الروح الذاتي بوصفهما «عالمين»، نعني بوصفهما جملتين كاملتين (Gesamtheiten) من **الكيانات** (Entitäten). وإن نظريات الروح الموضوعي الأقدم عهدًا التي تم تطويرها من دلتاي إلى تيودور لت (Theodor Litt) وهانز فراير (Hans Freyer) في نطاق التقليد التاريخاني والهيغلي الجديد إنما تنطلق من أولية الروح النشط (tätig) الذي **يؤول** نفسه في العوالم التي يشكلها. أما بوبر فهو بعين الضد من ذلك يتمسك بأولية

---

(2) K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis* (Hamburg: 1973), p. 123.

(3) K. R. Popper and J. C. Eccles, *The Self and its Brain* (New York; Heidelberg: 1977), p. 38.

(4) K. R. Popper, «Reply to my Critics,» in: P. A. Schilp (ed.), *The Philosophy of K. Popper*, vol. 2; *La Salle*, vol. 3 ([n.p.]: 1974), p. 1050.

(5) Popper and Eccles, pp. 100 ff.

العالم على الروح ويتصور العالم الثاني والعالم الثالث في تناسب **أنطولوجي** مع العالم الأول. ومن هذا المنظور، فإن بناءه العالم الثالث إنما يذكر على الأرجح بنظرية نيكولاي هارتمان عن الوجود الروحي[6].

يسوغ العالم باعتباره جملة ما يقع (Was der Fall ist)[7]، وما يقع يمكن أن يُسجل في شكل منطوقات صائبة. وانطلاقًا من هذا التصور الكلي عن العالم يخصص بوبر مفاهيم العالم الأول والثاني والثالث بحسب الطريقة التي بها توجد حالات الأشياء. فالكيانات لها في كل مرة بحسب انتمائها إلى واحد من العوالم الثلاثة طريقة مخصوصة في الوجود: يتعلق الأمر بالموضوعات الفيزيائية والأحداث، وبالأحوال الذهنية والعوارض الباطنية، وبالمضامين الدلالية للتشكيلات الرمزية. وكما يميز هارتمان بين الروح المُمَوْضَع (Objektiviert) والروح الموضوعي، كذلك يميز بوبر بين المضامين الدلالية الصريحة التي هي **متجسدة** في صواتم (Phonemen)[8] وحروف، في اللون أو الحجر، في الآلات ...إلخ، وتلكم المضامين الدلالية الضمنية التي لم «تُكتَشَف»، والتي لم تتم مَوضعتُها (vergegenständlicht) في الحوامل التي تشد موضوعات العالم الأول، إلا أنها تلازم الدلالة التي هي متجسدة فحسب.

هذه «الموضوعات غير المتجسدة للعالم الرقم 3 (unembodied world 3 objects)»[9] هي مؤشر مهم على استقلالية عالم الروح الموضوعي. إن التشكيلات الرمزية هي حقًّا من صنع الروح الإنساني المنتِج، وعلى الرغم من أنها هي ذاتها منتجات، فهي تعارض الروح الذاتي بموضوعية رابطة من المعاني (Sinnzusammenhang) هشة، إشكالية، غير شفافة، لا تنفتح إلا بالعمل الفكري (intellektuell). إن **منتجات** الروح الإنساني إنما تنقلب ضده على الفور في هيئة

---

(6) N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Berlin: 1932).

(7) يستعيد هبرماس هنا القضية الأولى من عمل فتغنشتاين الشهير رسالة منطقية فلسفية. (المترجم)

(8) علينا التنبيه إلى أن الترجمة الفرنسية تقع في خطأ هنا حيث تقرأ «Phänomen» (ظاهرة) بدلًا من «Phonemen» (صواتم أو فونيمات) (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 93). (المترجم)

(9) Popper and Eccles, pp. 41 ff.

[هذا المقطع شاهد أورده هبرماس باللغة الإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]